

Anglistische Forschungen
Herausgegeben von **Dr. Johannes Hoops**
Professor an der Universität Heidelberg
Heft 34

Byron und der Kosmos.

Ein Beitrag
zur
Weltanschauung des Dichters und den Ansichten seiner Zeit.

Von
Manfred Eimer.



Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
Verlags-Nr. 649.




Digitized by Google

Dem Andenken meines Vaters.

Vorwort.

Es ist eine eigentümliche Tatsache: obschon Byron uns mehrfach Fingerzeige gegeben hat, wie man tiefer in sein innerstes Denken eindringen kann, hat die Forschung den letzten Schritt zur Erkenntnis seiner Weltanschauung gerade auf dem entscheidenden Gebiet bisher noch nicht getan.

J. O. E. Donner hat in seiner bekannten Arbeit über Byrons Weltanschauung wohl empfunden, daß öfters etwas Fremdartiges, eigentümlich Bestimmtes vorlag, dessen Auftreten in Byrons Äußerungen seltsam anmutete. Aber er wußte es nicht zu erklären. Die vorliegende Arbeit soll die Ergänzung zu Donners Arbeit sein, wobei ich nur bedaure, daß nicht eben in diesem methodisch wie inhaltlich so bedeutenden Werke das Augenmerk auf die Stellung Byrons zur Frage über das Wesen des Kosmos gerichtet worden ist. Denn hier, so scheint es mir, ist die eigentliche Weltanschauung Byrons zu finden: es handelt sich um die Vereinigung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Theorieen im 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem naturalistisch-pantheistischen Geist und den religiösen Überzeugungen der gleichen Epoche.

In der Einleitung zu der vorliegenden Arbeit werden einige Streiflichter auf die bisherige Forschung, sowie auf die in betracht kommenden Zeitströmungen geworfen.

In der pragmatischen Darstellung werden die Belege geliefert für Gedankenkomplexe Byrons, die bisher fast gänzlich außer acht gelassen, hauptsächlich von Bleibtreu (Byron, der Übermensch) und von Gerard (Byron Re-studied in his Dramas) berührt, von der Wissenschaft aber als Weltanschauungsinhalt Byrons beiseite gelassen worden sind.

Der Anhang endlich wird eine Anzahl von Erörterungen kritischer Art enthalten, die das im Text Gesagte zum Teil ausführlicher behandeln oder als Belege dafür dienen, oder welche hergehörige Parallelstellen zu Byron aus anderen Dichtungen bieten.

In ähnlicher Weise hat der größte Teil der Anmerkungen im Text die Aufgabe, Byrons Stellung zu der ihm vermutlich bekannten naturwissenschaftlichen Literatur seiner Zeit, sowie zur Naturdichtung seit Milton zu verdeutlichen, und zwar mit Rücksicht auch auf Gedanken, die vielfach Gemeingut dieses Zeitraums waren.

Es soll dadurch nicht nur gezeigt werden, wie tief Byron in seiner Zeit wurzelte, sondern es sollen damit auch Übereinstimmungen auf einem Gebiet der Gedankenwelt von damals im Umriß angedeutet werden, die bisher in enger begrenzten literaturgeschichtlichen Zusammenfassungen (z. b. bei Phelps und Herford), sowie in der allgemeineren Literaturgeschichte nicht als charakteristisch hervorgehoben wurden, obwohl sie nicht uninteressant und, besonders was Byron betrifft, nicht unwirksam waren.

Diesem Gemeinsamen gegenüber wird es dann um so deutlicher werden, wo Byron eigene Wege ging, indem er sich an Erkenntnisse und Hypothesen anschloß, von denen Milton, Pope, Young, Thomson u. a. noch keine Ahnung hatten, und deren Verwertung den Gehalt einiger

seiner bedeutendsten Dichtungen wesentlich vertieft hat und sie teilweise in neuem Licht erscheinen läßt.

Überdies werden durch diese Vergleichungen einige Dichter, die bisher zu Byron nur wenig in Beziehung gebracht wurden, in manchem als seine Vorbilder erscheinen.

Die Zitate aus dem Englischen habe ich fast alle übertragen wiedergegeben, auf die Gefahr hin, dies oft nur in recht unvollkommenem Deutsch tun zu können. Wo es durchaus angebracht erschien, den Urtext beizubehalten, habe ich meist eine deutsche Übersetzung beigefügt, damit auch solche, die des Englischen nicht mächtig sind, sich mit der Weltanschauung des zweitgrößten englischen Dichters leichter bekannt machen können. –

Wer in Byron nur den Weltschmerzlichen, den negierenden Skeptiker, den Freund der wildesten Natur erkannte, konnte wenig Befriedigung dabei empfinden und vermißte jede positive Läuterung. Die aber, die, wie Gerard und Donner, positive philosophische Elemente in ihm erkannten, haben sich ihrer Aufgabe nicht ohne inneren Gewinn unterzogen. Besonders bei Gerard, der zu weniger wissenschaftlich gegliederten, aber geschlosseneren und lebendigeren Ergebnissen kam, als Donner in seiner rein philosophischen Abhandlung, erlebt der Leser die Freude des Forschers an seiner Arbeit mit, einer Arbeit, deren Stoff ästhetisch genannt zu werden verdient.

Ich darf sagen, daß ich ähnliche Empfindungen beim tieferen Eindringen in den Gegenstand gehabt habe, besonders, da ich selbst dabei zu mancherlei Überraschungen geführt wurde.

Eine um so größere Freude war mir die wachsende Erkenntnis, als ich mit der Bearbeitung dieses Themas,

indem es mich zur Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Weltanschauungen und Tatsachen führte, einem letzten Wunsch Dessen gerecht werden konnte, dessen Gedächtnis diese Blätter gewidmet sind, und dessen zu früh unterbrochenes Lebenswerk der Weiterbildung der Darwinschen Lehren galt. —

Die Veröffentlichung meiner Arbeit ist mir durch das Entgegenkommen meines Lehrers aus der Tübinger Studienzeit, Herrn Geh. Hofrat Dr. Hoops, dadurch sehr erleichtert worden, daß er mir auch für diese Byronstudie Raum in den *Anglistischen Forschungen* gewährte. Ich möchte es nicht unterlassen, ihm an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank dafür zu sagen.

Straßburg i. E., 21. September 1911.

Dr. M. Eimer.

Inhalt.

Seite.

Vorwort V
Literaturnachweise X
Abkürzungen XIII

Byron und der Kosmos.

Einleitung 1

I. Von 1798 bis Mitte 1814.
1. Astronomie 14
2. Kosmogonie 21
3. Zur Weltanschauung 29

II. Von Mitte 1814 bis 25. Mai 1816 50

III. Vom 25. Mai 1816 bis 1820.
1. Astronomie 65
2. Kosmogonie 74
3. Zur Weltanschauung 79

IV. Von 1821 bis 1824.
1. Astronomie 98
2. Kosmogonie und Paläolontologie 117
3. Zur Weltanschauung 145

Ergebnisse 181

Anhang.

I. Anfänge des Spiritualismus, 1802 ff. 204
II. Übersetzung von «When Coldness wraps» u. a. (Böttger) 206
III. Zu «When Coldness wraps» 207
IV. Zu «Darkness» 210
V. Vorbilder und Parallelen zu «Cain» 212
VI. Die Gräfin Guiccioli über Byrons «Religious Opinions» 226



Literaturnachweise.

Ackermann, R., Lord Byron, 1901. Ariosto, L., Rasender Roland (Reclam). Baer, K. E. von, Lebensgeschichte Cuvier's, hg. von L. Stieda (Archiv für Anthropologie, XXIV, S. 227 ff.), 1897. Bayle, P., Dictionnaire historique et critique, 1738. Beckford, W., Vathek, 1815. Bernthsen, S., Der Spinozismus in Shelleys Weltanschauung, 1900. Bleibtreu, K., Byron der Übermensch [1897]. Blumenthal, F., Lord Byron's Mystery «Cain» etc., 1891. Brandes, G., Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts, IV, 1876. Brandl, L., Erasmus Darwin's «Temple of Nature», 1902. Buffon, Les Époques de la Nature, I, II, 1790. Buffon, Histoire naturelle, Théorie de la Terre, I. Nouv. Édition, An VIII. Byron, The Complete Works, with the Life of the Author by John Galt, Paris 1835. Byron, Letters and Journals, ed. by R. E. Prothero, I–VI, 1902 ff. Byron, Poetical Works, ed. by E. H. Coleridge, I–VII, 1903 ff. Camerer, Th., Die Lehre Spinozas, 1877. Campbell, Pleasures of Hope, 3. illustr. Ausg. Coleridge, S. T., Poetical Works, ed. by J. D. Campbell, London 1893. Cuvier, G., Die Umwälzungen der Erdrinde, übersetzt nach der 5. Auflage von J. Nöggerath, 1830. Cuvier, Recherches sur les Ossemens fossiles des Quadrupedes, I–IV, 1812. Dähne, A. F., Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 1. Abt., 1834. Dante, Göttliche Komödie. Darwin, Erasmus, The Botanic Garden, II, The Love of the Plants, 4th Edition, 1799. Darwin, Erasmus, The Temple of Nature, 1803. Donner, J. O. E., Lord Byron's Weltanschauung, 1897. Dowden, E., The Life of P. B. Shelley, I, II, 1886. Droop, A., Die Belesenheit P. B. Shelleys, 1906. Dühring, E., Die Größen der modernen Literatur, 1893, 2. Bd., S. 188 ff. Elze, K., Lord Byron, 3. Aufl., 1886. Eimer, Byrons Pantheismus vom Jahre 1816 (Engl. Stud., 43), 1911. Eimer, Das Buch Henoch als Quelle der Mysterien Byrons (Engl. Stud., 44), 1911. Fontenelle, de, Entretiens sur la Pluralité des Mondes, Nouv. éd, 1780. Fuhrmann, Die Belesenheit des jungen Byron,

1903. Gerard, Byron Re-studied in his Dramas, 1886. Gillardon, H., Shelley's Einwirkung auf Lord Byron, 1898. Gothein, M., William Wordsworth, I, 1893. Guiccioli, Countess, My Recollections of Lord Byron, New Edition, 1869. Günther, S., Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, 1901. Hantsche, A., William Cowper, sein Naturgefühl und seine Naturdichtung, 1901. D'Herbelot, Bibliothèque orientale, 1776. Herford, C. H., The Age of Wordsworth, 1899. Holtermann, A., Cain, A Mystery of Lord Byron, 1869. Keats, J., The Poetical Works, ed. by W. B. Scott, London, o. J. Kennedy, J., Conversations on Religion with Lord Byron, 1830. Koelbing, E., Lord Byron's Werke, 2. Bd., 1896. Koeppel, E., Lord Byron, 1903. Lebensbeschreibung des Lord Byron, aus dem Englischen, Leipzig 1825. Lucretius Carus, De rerum natura, Ed. A. Brieger, 1899. Medwin, Thomas, Journal of the Conversations of Lord Byron, etc., 1825. Milton, John, The Poetical Works, A New Edition from the Text of Thomas Newton, London, o. J. Montgomery, James, The Poetical Works, 1883 (drei Bände). Mommsen, Th., Lord Byron, Childe Harold's Pilgrimage, 1885. Moore, Th., Notices on Lord Byron's Life (Vol. IV der Select Works of Lord Byron, Francfort o. M., 1833). National Biography (zu E. Darwin, J. Montgomery u. a.). Nieschlag, H., Über Lord Byron's «Sardanapal», 1900. Noel, R., The Life of Lord Byron, 1890. Oeftering, W. E., Wordsworth's und Byron's Naturdichtung, 1901. Oliphant, The Literary History of England, etc., 1882, vol. III. Parry, W., The Last Days of Lord Byron, 1825. Phelps, W. L., The Beginnings of the English Romantic Movement, 1893. Pönitz, A., Byron und die Bibel, 1906. Pope, Alexander, The Works, Ausgabe Croker-Elwin, I—IV, 1871—1882. Possehl, W., William Cowper's Stellung zur Religion, 1907. Pughe, F. H., Studien über Byron und Wordsworth, 1902. Richter, H., P. B. Shelley, 1898. Rousseau, J. J., La Nouvelle Héloïse (Oeuvres complètes, G. Petitain, II, 1859). Schaffner, A., Lord Byron's «Cain» und seine Quellen, 1880. Schmidt, Otto, Rousseau und Byron 1890. Shelley, P. B., The Works of, ed. by H. Buxton Forman, I—VIII, 1880. Shelley, Mrs., Notes, in: The Poetical Works of P. B. Shelley, ed by Dowden, 1890, Southey, The Poetical Works, 1 vol., Paris 1829. Texte, J., Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme français, 1905. Thomson, James, The Poetical Works, Glasgow 1840. Treitschke, H. v., Byron und der Radikalismus



(histor. und polit. Aufsätze, 1865). Trelawny, E. J., Records of Shelley, Byron and the Author, 2 vols., 1878. Uhlemayr, Lord Byron, Cain, Notes, 1907. Voltaire, Oeuvres complètes, Paris 1880, Bd. 30 und 50. Weiser, Pope's Einfluß auf Byron's Jugenddichtungen, Anglia, I (1877), S. 252 ff. Wetz, W., Einleitung zu der Übersetzung der Werke Byrons von Ad. Böttger, 1901. Wilmsen, Ossians Einfluß auf Byrons Jugendgedichte, 1903. Wordsworth, W., The Complete Poetical Works, Ed. by J. Morley, 1893. Young, Edward, Night-Thoughts. Mit: Paraphrase on Part of the Book of Job; New Edition, 1756.

Ferner: Biese, Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888. Bleibtreu, K., Geschichte der Englischen Literatur im 19. Jahrhundert, II, 1887. Blessington, Countess of, A Journal of the Conversations of Lord Byron, 1893. Eichler, A., John Hookham Frere, sein Leben und seine Werke, sein Einfluß auf Lord Byron, 1905 (Wiener Btrr., XX). Kraeger, H., Der Byronsche Heldentypus, 1898. Schölkopf, A., Das Naturgefühl in Lord Byrons Dichtungen, 1909.

(Einige weitere, nur ganz gelegentlich in betracht kommende Werke sind an Ort und Stelle erwähnt).

Abkürzungen.

Byron.

B. o. A. = Bride of Abydos.
Ch. H. = Childe Harold's Pilgrimage.
C. o. M. = Curse of Minerva.
Cors. = The Corsair.
Def. Tr. = The Deformed Transformed.
D. J. = Don Juan.
E. B. = English Bards, and Scotch Reviewers.
Galt = Ausg. von 1835 mit Galt's-Biographie.
H. a. E. = Heaven and Earth.
H. H. = Hints from Horace.
L. J. = Letters and Journals (Prothero).
M. F. = Marino Faliero.
Mfd. = Manfred.
O. o. A. = Oscar of Alva.
P. o. C. = Prisoner of Chillon.
P. o. D. = Prophecy of Dante.
S. o. C. = Siege of Corinth.
V. o. J. = Vision of Judgment.
Works = Ausgabe von E. H. Coleridge.

Andere Schriftsteller und Dichter.

E. o. M. = Pope, Essay on Man.
Ép. = Buffon, Époques, etc.
L. = Literaturgeschichte (Bleibtreu).
P. L. = Milton, Paradis e Lost.
Q. M. = Shelley, Queen Mab.
T. = Buffon, Théorie de la Terre.
T. o. N. = E. Darwin, The Temple of Nature.
U. = Cuvier-Nöggerath, Umwälzungen usw.
Ü = Byron der Übermensch (Bleibtreu).



Byron und der Kosmos.

Einleitung.

Man möchte versucht sein, die bekannte Bemerkung Elzes, daß man nicht sagen könne, Byron habe «sich liebevoll in die englische Literatur vertieft oder sich an sie angeknüpft» (S. 387), ein unfreiwilliges Lob zu nennen: es kann als ein Zeichen besonderer Genialität eines Dichters angesehen werden, wenn ein Fachgelehrter bei einem großen Dichter die Spuren der Abhängigkeit von seinen Vorgängern so sehr vermißt, daß erst mühsame Einzelvergleichung nach und nach zu einem ganz anderen Ergebnis kommen kann.

Ein näheres Verhältnis zur englischen Dichtung ist, je weiter die Forschung in den letzten Jahrzehnten eingedrungen ist, bei Byron immer deutlicher geworden, und damit nähert man sich dem wünschenswerten Ziele, Byrons inneres Werden besser und tiefer zu verstehen (vgl. besonders Pughe, Kap. I bis IV).

Abgesehen von der Bibel, die, als englisches Hausbuch, doch auch zur englischen Literatur gehört, sind es mehrere führende oder bekannte englische Dichter, deren Einfluß auf Byron deutlich bemerkt, wenn auch noch nicht immer genügend festgestellt worden ist: Shakespeare[1],

[1] Es möge hier einmal auf die Ähnlichkeit zwischen *The Merry Wives of Windsor* und *D. J.* I., 136 ff. hingewiesen sein.



Milton, Pope, Young, Thomson, Ossian; von seinen Zeitgenossen z. B. Scott, Wordsworth, Moore, Shelley[1]; dies ist immerhin eine ganz stattliche landsmännische Patenschaft.[2] Dazu noch einige unbekanntere, wie Beckford, J. Montgomery, Frere.

Aber vielleicht kommt es weniger auf sozusagen buchstäblich nachzuweisende Ähnlichkeiten an, als auf den Geist, die Stimmung und die Form der Dichtungen, um ihrem Verfasser den richtigen Platz anzuweisen und ihn aus seiner Zeit heraus zu verstehen.

Auch hier wird wohl die genauere Forschung ergeben, daß manches, was man als eigenartigen Ausfluß Byronscher Individualität in Anspruch nahm, nur eine Modifikation von charakteristischen Literaturmoden des 18. Jahrhunderts war[3], weshalb es auch zu dem persönlichen Wesen des Dichters selbst manchmal so wenig stimmen will. Es wird dann vielleicht mehr betont werden können, daß Byron in manchem einen Gipfel der Entwicklung der englischen Literatur darstellt, während seine schillernde Erscheinung mit durch den starken Einschlag französischer Ideen bedingt wurde, die mit ihrem skeptischen Inhalt der echten

---

[1] Der Einfluß Shelleys auf Byron ist von Gillardon recht überschätzt worden (vgl. Anh. V dieser Arbeit, Anfang).

[2] Vgl. überdies: Koeppel, S. 238 ff., besonders S. 242. Byrons Verhältnis zu Pope wird allerdings etwas tiefer aufgefaßt werden müssen: es handelt sich nicht nur um das Formale, um den Stil, sondern auch um die Weltanschauung. Vgl. m. A. *Byrons Pantheismus vom Jahre 1816* (E. St., Band 43), sowie Pughe, S. 18 f.

[3] Auch gewisse Eigenheiten Byrons sind nicht so exzentrisch, wie sie uns erscheinen wollen, liegen vielmehr im Romantizismus bezw. Naturalismus der Engländer begründet; vgl. Brandes, *Hauptströmungen*, S. 14 f. Wegen Cowpers Liebe zu Tieren vgl. Possehl, S. 47.

Romantik ebensosehr ins Gehege kamen wie Spinozismus und Aufklärung der englischen Orthodoxie.[1]

Man rechnet Byron unter die Romantiker; und romantisch im Sinne der Reaktion gegen den Pseudoklassizismus sind Melancholie und Weltschmerz[2], ist die Freude an der wilden Natur[3], ist das Aufsuchen der Einsamkeit, die Vorliebe für bewachsene Ruinen[4], die Zwiesprach mit der Natur fern von der rauschenden Welt, das Vordrängen der Individualität[5], die Nachahmung Spensers[6]. Byron ist aber auch ein großer Satiriker und ein biblischer Dichter; und englisch ist die Neigung zur Satire (Pope), miltonisch die poetische Umgestaltung der Bibel und die Erfüllung dieser biblischen Dichtung mit zeitgenössischem Gedankeninhalt. Ein Element der englischen Dichtung zu Byrons Zeit ist die Verwertung orientalischer Stoffe (Landor, Southey). Von England begeistert und beeinflußt ist bis zu hohem Grade Rousseau[7], und Byron ist, wie Wordsworth, sein Jünger.[8] Englisch ist der Realismus. Es liegt also doch mancherlei allgemeineres vor, was Byron mit der englischen Literatur und Mode verknüpft.

In einem ist er freilich nicht die Wege gegangen, die Thomson gewiesen hat, und die danach Cowper, Words-

---

[1] Vgl. Coleridges Ausspruch, zit. bei Brandes, S. 123.

[2] Vgl. Phelps, S. 99, Wilmsen, S. 20. Vgl. auch Young, *The Complaint.*

[3] Hantsche (S. 23; Cowper). Phelps (S. 90; Jos. Warton). Auch Rousseau kommt stark in betracht; vgl. Schmidt, S. 146 f. Auch die Anm. von E. H. Coleridge in Works II, S. 123.

[4] Vgl. Phelps, S. 94.

[5] Seit Young.

[6] Phelps, S. 171: *The swarm of imitations of his stanza.* Vgl. auch das., S. 47.

[7] Vgl. Texte, S. 105 ff.

[8] Vgl. zusammenfassend Schmidt, S. 111.

worth, Southey, Shelley, Keats beschritten: die liebevolle Versenkung in das Kleinleben der Natur, in ihre lebendigen Einzelerscheinungen in Garten, Flur und Wald, dies war ihm sehr fremd. Wenn Elze (S. 376) Byron dieses Mangels zieh, so hatte er vollkommen recht.

Aber es fragt sich, ob solche Versenkung in die umgebende Naturwelt der Erde eine Weltanschauung bedeutet, ob das Universum nicht anderes zu bieten vermag, was zu größeren Gedanken zu führen imstande wäre, als allein zur Bewunderung des Schöpfers in seinen zierlichen Werken am Wege, und ob solche Gedanken nicht seine Zeit bewegten und ihn beeinflußt haben.

Es ist doch weniger unsere Aufgabe, zu betonen, was ein großer Mensch nicht getan hat, als das, was er tat. Und da kommt man bei Byron auf eigentümliche Pfade, wenn man nach den Gedanken und dem Erleben seiner eigenen Zeit und des Jahrhunderts forscht, in das seine Kindheit fiel. —

Eigentlich ist es selbstverständlich, daß man an einen Dichter, dem fast unbestritten der Rang des Zweiten in der Literatur eines führenden Kulturvolkes zugestanden wird, mit weit mehr Erfolg aus der Perspektive der Zeit herantreten wird, die für ihn selbst die nächste Vergangenheit und damit der Blütengarten der ihm sich darbietenden Gedankenwelt war, als durch Vergleiche mit seinen Zeitgenossen, die doch alle mehr oder weniger durch die nämlichen Gedanken und Probleme gebildet worden sind wie er selbst.

Es ist daher die erste Bedingung für die Möglichkeit einer gerechten Würdigung eines hervorragenden Geistes, ein unerläßliches Fundament für die Biographie eines Genies, sich möglichst in das Geistesleben jener Zeit ein-

zuleben, aus der er heraus- und in der er emporwuchs. Nur so können wir uns ein wenig aus der Froschperspektive erheben, worin wir uns dem Genius einer früheren Zeit gegenüber allemal befinden, zumal dann, wenn er einem fremden Volke angehörte. Aber es ist eine Ehrenpflicht gegenüber dem für uns gewöhnliche Sterbliche so schwer getreu zu erfassenden Gegenstand, zu versuchen, uns ihm durch das Medium seiner Zeit so viel wie möglich zu nähern.

So wird man auch Byron tiefer betrachten müssen.

Wenn man gesagt hat[1], Byron sei bis 1816 philosophischen Anschauungen ganz fern geblieben, so mag das hingehen, weil «philosophische Anschauungen» ein sehr verschieden zu deutender Ausdruck ist. Aber es ist leider bezeichnend, daß man, noch um die Wende des 19. Jahrhunderts, in Beziehung auf den *Kain* von Byron sagen konnte, er habe *no metaphysical or speculative faculty* gehabt, daß man den Byron von 1816 als *a vaguely sceptical man of the world* bezeichnen konnte, und daß man ihm jedes systematische Denken absprach.[2] Es zeigt dies, wie fremd man ihm und seiner Zeit tatsächlich oft gegenübersteht, wie wenig meist ihr philosophisches und religiöses Leben in den Kreis der Betrachtung gezogen wird, wie oberflächlich man über einen so umfassenden, so großen, suchenden Geist, wie Byron es war, aburteilen zu dürfen meint.

Selbst Donner, dessen großes Verdienst es ist, der Weltanschauung Byrons ernstlich nachgegangen zu sein, ist, was unser Thema betrifft, bei Anfangsergebnissen stehen geblieben, und noch weniger als dies. Er hat Byron als

---

[1] Koeppel, S. 99.

[2] Noel, S. 161. Herford, S. 225. Pughe, S. 80. Vgl. über Byron als Denker: Donner, S. 35 ff.

Denker verteidigt, als religiös empfindende Natur erfaßt. Aber bezeichnend ist sein Erstaunen angesichts des bekannten, schönen Gedichtes in den *Hebrew Melodies*, — *When Coldness wraps this Suffering Clay*, worin er (S. 103) einen vollendeten Ausdruck hebräischer, spekulativer Religionsphilosophie begriff, eine Entdeckung, die ihn überraschte, ihn aber doch nicht dazu führte, zu fragen, inwiefern diese Erscheinung durch den Hebraismus des englischen Puritanertums etwa zu verstehen sei.[1]

Donner hat ferner wohl bemerkt, daß Byron bei seiner Opposition gegen den orthodoxen Glauben sich schon früh dem Pantheismus und dem «Gottesdienst in der Natur» näherte, und er hat dies teilweise auf Spinoza und Rousseau zurückgeführt, während man gemeinhin — nach Thomas Moore —, in beträchtlicher Verkennung der Tatsachen, Byrons «Pantheismus» nur aus Shelleys und Wordsworths Einfluß erklärte. Donner tritt dem — nicht mit Unrecht — teilweise entgegen.[2]

Ihm selbst genügten freilich auch Spinoza und Rousseau nicht ganz zur Erklärung der Tatsachen[3]. Aber er kam nicht auf den Gedanken, zu sagen, daß der Deismus im 18. Jahrhundert überhaupt eine bedeutende Rolle

---

[1] Phelps (S. 8) nennt den Puritanismus *a religious creed full of the symbolism of Hebrew poetry*. Pönitz gibt für das genannte Gedicht keine Parallele aus der Bibel. Vgl. aber Dähne, S. 329—331; 423; 485. Schon Brandes (S. 480) wies auf das jüdische Gewand der *Hebrew Melodies* als auf eine Übereinstimmung mit Byrons «alttestamentarischer Geistesrichtung» hin. Am genauesten ging hierauf ein: E. Dühring, a. a. O., S. II, 220 ff.

[2] Freilich nimmt auch Donner die traditionelle Beeinflussung Byrons durch Shelley im Pantheismus der Liebe an. Vgl. dagegen m. A. *Byrons Pantheismus vom Jahre 1816*.

[3] Donner weist auf Pope hin; vgl. u. Anm. [3], S. 23.

spielte, daß das Jahrhundert vielfach ganz unter dem Zeichen des Spinozismus stand, und er nutzte es nicht aus, daß auch Pope seine Ethik deutlich auf einer Basis aufbaute, die einheitlichen Prinzipien zugewandt ist[1], und daß es eine volkstümliche Propaganda im Sinne des Pantheismus gab.

In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, daß schon im Altertum pantheistische Theorien bestanden haben, die in jener spinozistischen Zeit aufs neue Anklang finden mußten.[2] Nicht wenig kommt auch der Orient mit seinen religiösen Anschauungen in betracht

Ebenso aber ist zu erwägen, inwiefern die naturwissenschaftlichen Theorien und Forschungen des 18. Jahrhunderts auf Byron wirkten, sowie naturphilosophische Theorien, die gerade in dem Bestreben, die neuen Erkenntnisse mit Fragen der pantheistischen Weltanschauung sowie mit dem Charakter der Bibel als einer göttlichen Offenbarung in Einklang zu bringen, sehr verbreitet und volkstümlich waren (vgl. namentlich auch Buffon, Ép.): Byron hat es mehrfach deutlich gesagt, daß sein *Kain* teilweise auf Cuvier zurückgehe.

Es liegt allerdings ganz außerhalb der Sphäre des Literarhistorikers, in der Geschichte der Naturwissenschaften bewandert sein zu sollen, einem Gebiet, das selbst dem Fachmann manchmal fern liegt und ihn wenig kümmert. Aber der Name Cuvier ist so epochemachend geworden und die Perspektive bei Byron so deutlich, daß

[1] Vgl. Brandes, S. 64, über den Pantheismus im 18. Jahrhundert.

[2] Dies streifte Brandes, S. 64, mit bezug auf Wordsworth.

das: «Sesam, öffne dich!» für Weiteres hier nicht schwer zu finden war.

Wir kommen damit zu der Erkenntnis, welch ungemeine Bedeutung die Naturforschung damals für England hatte. In doppelter Hinsicht.

1. Ein Gebiet der Naturforschung nahm gerade im Inselreiche besonderes Interesse in Anspruch, und zwar aus nationalem Stolz und im Hinblick auf die Schöpfungsgeschichte, — die Astronomie. Es ist ein unverkennbarer Zug der Romantik, ein Teil des *converse with Nature*, von Thomson abwärts bis zu Shelley, weiter gefaßt: ein miltonscher Zug, der zu dem *Milton-Revival* des 18. Jahrhunderts gehört, daß die Naturdichter sich gern in die Weiten des gestirnten Himmels verloren und Gedanken über das Universum daran schlossen. Selbst bei Pope spielen die Gestirne eine Rolle in der Beweisführung für seine spinozistisch angehauchte ethische Theorie.[1]

Aber es war nicht nur das Naturgefühl, das die Welt der Gestirne zum Gegenstand des Interesses machte. Newton, der Stolz der Briten, beherrschte das 18. Jahrhundert, bis er durch den großen Adoptivsohn Englands, Wilhelm Herschel, abgelöst wurde, der seine großartigen Entdeckungen mittelst der von ihm erfundenen mächtigen Spiegelteleskope machte, Entdeckungen, die der schon vom alten Lucretius gepredigten Lehre von der Unbedeutendheit des Menschen im All, die auch Pope sich zu eigen machte, in erdrückender Weise neue Nahrung gaben. Die

[1] Es ist für uns gleichgültig, ob sich Popes Anschauungen und Ziele mit dem reinen, zwecklosen Spinozismus decken. Für einen echten Dichter werden wir nie einen ganzen Philosophen einsetzen wollen noch können. Vgl. Brandes, S. 56: «Es handelte sich hier nicht um Wissenschaft, sondern um Poesie».

Vorstellungen von der Unermeßlichkeit des Weltraums und der Zahllosigkeit der Gestirne wurden durch Herschel in ungeahnter Weise erweitert und volkstümlicher als je.[1] Auch der große Komet des Jahres 1811 lenkte die Aufmerksamkeit auf das Wesen der Gestirne und die Zerstörbarkeit der Himmelskörper[2]; wobei zu bemerken ist, daß die Frage nach dem Wesen der Gestirne und nach der Gestaltung des Weltalls schon lange vor Herschel durch ein volkstümliches Buch von Fontenelle weithin verbreitet worden war: es ist bezeichnend, daß es, 1686 erschienen, 1780 noch eine zweite Auflage erlebte.

2. Gerade Großbritannien war ein Hauptfeld für paläontologische Funde; Großbritannien und seine nordamerikanischen Kolonien, diese Gegenden, die ja noch heute ungeahnte Wunderdinge auf dem Gebiet urzeitlicher Forschung zutage fördern. In England traten daher auch eine ganze Reihe bedeutender Geologen hervor, die zum Teil die neuen Funde beschrieben, zum Teil oft höchst

---

[1] Herschel entdeckte u. a. den Uranus (1781) und erweiterte den Begriff des Universums, den schon Fontenelle sehr anschaulich klar gemacht, ins Ungemessene. Er entdeckte die sog. Sternhaufen und Nebelflecke und erklärte sie als Weltsysteme, während er andererseits unser Sonnensystem nur als einen Teil des gewaltigen «Milchstraßensystems» erkannte und überdies (1783) feststellte, daß unser Sonnensystem in seiner Gesamtheit Eigenbewegung habe. Seine Sterneichungen — Zählungen der erreichbaren Sterne — ergaben eine gewaltige Vergrößerung der bisher angenommenen Zahlen. 1801 brachte er seine Hypothese über die schon lange rätselhaften Sonnenflecken vor die Welt. (Zerreißen der Photosphäre und dadurch Sichtbarwerden des dunklen Sonnenkerns. Vgl. Günther, S. 15, 76.) Kurz, diese Entdeckungen, neben denen die vieler anderer Forscher hergingen, waren Ereignisse und wurden auch in volkstümlicher Weise verbreitet.

[2] Richter, S. 78.

abenteuerliche Theorien daran knüpften, besonders auch an die Erkenntnis der Tatsache, die schon Leibniz' Kosmogonie beeinflußt hatte: daß die Erde weithin aus Gesteinen besteht, die sich aus den Überresten von Meertieren gebildet haben. Dies wurde in Zusammenhang mit der Sintflut gebracht, und so wurde dies Forschungsgebiet besonders volkstümlich. Buffon stellte seine elegante Theorie von den verschiedenen Epochen der Erdbildung auf, und die scharfsinnigsten Franzosen, wie Condorcet und Voltaire, ergriffen die Waffen des Spottes gegen seinen «Gallimathias».[1]

Nirgends aber erregte dies alles mehr Interesse als im bibelgläubigen England. Und als sich dann die Funde mehrten, als man namentlich die ungeheure Verbreitung des Mammuts über die nördliche Erdhälfte erkannte, als man durch Cuvier belehrt wurde, daß die Erde mehrfach Katastrophen erlebt habe, wobei ganze Tierwelten zugrunde gingen, die lebend nicht mehr vorkommen, da erhob sich mit Macht auch die Frage nach dem prähistorischen Menschen. Überdies hatte Buffon schon die Frage nach der Abstammung des Menschen vom Affen erörtert, andererseits die Theorie organischer Degeneration gelehrt, und es begann, verkörpert namentlich durch Lamarck und den Großvater Charles Darwins, Erasmus Darwin († 1802), das entgegengesetzte Problem der organischen Entwicklung in aufsteigender Linie in den Kreis der Gedanken einzudringen.

Die Frage nach ausgestorbenen Riesen, von denen auch die Genesis spricht, und die im Altertum Überzeugung

[1] Voltaire, a. a. O.; z. B. Band 30, S. 514; Band 50, S. 98, 113, 197 u. a.

war (Lukrez), hatte von je die wißbegierige Menschheit in Bann gehalten. Mammutknochen hielt man zeitweise für Gebeine jener Rasse. Nun klärte sich zwar dieser Irrtum auf; aber man entdeckte in den Patagoniern einen lebenden Ersatz dafür, und die Tatsache, daß es ausgestorbene Tiere gegeben, die größer als die ihnen ähnlichen lebenden Arten waren, machten den Bericht der Bibel von den riesenhaften Kainiten immer wahrscheinlicher. Bayle lehnte sogar die Existenz präadamitischer Riesen nicht ab, und auch durch Beckfords *Vathek* wurde der muselmanische Glaube an die präadamitischen Sultansreiche weiteren Kreisen bekannt. Abgesehen davon: Cuvier († 1832) suchte nach dem fossilen Menschen, James Montgomery schrieb 1813 sein Kainitenepos *The World before the Flood*, und der Geologe Buckland gab 1823 ein Werk heraus, das die Berichte der Bibel mit den neuen Erkenntnissen in Einklang bringen sollte.

Denn alle die neuen Entdeckungen und Erklärungen liefen, besonders in Großbritannien, für die Laienwelt auf eine Frage hinaus: wie verhält sich all das zu den Offenbarungen der Bibel?

Und so befinden wir uns denn überhaupt zu Byrons Lebzeiten mitten in Fragen, die auch heute noch längs nicht abgeschlossen sind; es ist erstaunlich, wie ähnlich die Probleme jener Zeit den jetzigen waren, und wie vielerlei feinsinnige Beobachtungen, die heute noch maßgebend für naturwissenschaftliche Doktrinen sind, damals schon gemacht worden waren.

Es ist ein Ausfluß aller der hier zusammengefaßten Probleme und Gedanken, daß der Musiker und Dichter Busby im Jahre 1813 das naturphilosophische Lehrgedicht des Lukrez, *De rerum natura*, ins Englische



übersetzte, und daß es in englischen Schulen gelesen wurde.[1]

Andererseits sind bezeichnende Beweise für die den neuen Entdeckungen feindliche Stimmung der Bibelgläubigen Cowpers Gesinnung[2] und das Gedicht *The Star-Gazers* seines Jüngers Wordsworth, sowie dessen Ausfälle gegen die armseligen Naturforscher, die nur das Hohnlachen des Himmels auf sich herabziehen, z. b. in *The Excursion* (S. 464 f.).

Als der Vertreter einer dritten Gruppe, die weder bloß interessiert erscheint, noch das Neue bekämpft, ist wieder Erasmus Darwin zu nennen, der alle neueren Forschungsergebnisse systematisch wertete und sie schließlich in dichterischer Form zu einer ethischen Soziologie auf pantheistischer Grundlage ausarbeitete.

Freilich war in Großbritannien das Axiom der Unantastbarkeit der Bibellegende der Gesamtheit des Volkes so durchaus in Fleisch und Blut übergegangen, daß ein Zweifel an dem Werk der sechs Tage trotz aller erstaunlichen Tatsachen meist ganz naturgemäß unmöglich war, und daß er da, wo er auftrat, mit Acht und Bann belegt wurde. Jede Regung, die als heterodox erschien, wurde verfolgt; eine Auffassung, die dem persönlichen Gott nicht huldigte, galt leicht als Atheismus. Ein Forscher oder ein Dichter, der aus den neuen Erkenntnissen *conclusions most forbidden* zog, tat wohl daran, sie so zu verbrämen, daß er nur andeutete, gelegentlich etwas frömmelte, oder sich auf ein Vorbild berief, das salonfähig war. Wer deut-

[1] In Eton z. B., wo Shelley es kennen lernte. Vgl. Droop, S. 35. Es war so bekannt, daß selbst Damen Bonmots daran knüpften; vgl. L. J. II, S. 325.

[2] Possehl, S. 25 f.

licher sprach, der stach in ein Wespennest; um so tiefer, je berühmter er war.

Über den Schmähungen aber, die Byron wegen seiner «Blasphemien» erfuhr, in dem Aufruhr, den der «Nihilismus» und die Satire seines *Don Juan* erweckte, versank ganz eine der Grundlagen dieser kühnen Sprache. Man sah nur den Kampf gegen das Hergebrachte, Heilige. Aber man erkannte nicht den gläubigen Sohn seiner neuen Zeit.

Indes auch die spätere Erkenntnis seiner «natürlichen Religion», zunächst eines ziemlich unbestimmten Begriffs ohne eigentlichen Weltanschauungsinhalt, erklärte tatsächlich nicht viel. Seine Persönlichkeit hob man damit nicht genügend aus dem Schwanken und der Verbitterung heraus.

Aber er selbst hat uns wiederholt die Möglichkeit geboten, ihn hier noch tiefer zu erfassen, ihn und einige seiner größten Dichtungen; und dieses sein tiefstes Denken und Suchen zu verfolgen, in seiner Entwicklung vom ersten Stammeln bis zu beruhigenderer Erkenntnis, — das ist die Aufgabe der folgenden Darlegungen.

I. Von 1798 bis Mitte 1814.

1. Astronomie.

Byrons früheste Dichtungen enthalten in der bloßen Naturschilderung wie in der Verwertung im Bilde natürlich mancherlei Herkömmliches. Dies ist auch in bezug auf die Gestirne der Fall, wenn auch nicht in dem Maße, wie man es vielleicht zunächst vermuten möchte.

Bei den Bezeichnungen für die Sonne ist es sogleich auffallend, daß klassizistische Ausdrücke verhältnismäßig selten vorkommen, obschon sie bei seiner Kenntnis von Milton und seiner Vorliebe für Pope nahe lagen. *Phoebus* finden wir nur zweimal (Ch. H., I. 58; C. o. M., 28); das bei Spenser so beliebte *Sol* nur einmal, und zwar in inhaltlicher Beziehung zum klassischen Altertum (C. o. M., 23). Im selben Zusammenhang heißt die Sonne «Gott der Freude» (das., 8).

Da auch klassizistische Bezeichnungen für den Mond verhältnismäßig selten sind und sich meist in Übersetzungen aus Klassikern oder in der Naturschilderung klassischer Gegenden finden, so kann in diesem Sprachgebrauch von einer bloßen Anlehnung an englische Dichter (z. B. Spenser)[1]

[1] Wie gering der Einfluß Spensers auf Byron tatsächlich war, das ergibt sich aus der Arbeit von Böhme, *Spensers literarisches Nachleben bis zu Shelley* (1911), Palaestra, Bd. 93. Vgl. dazu aber einige ergänzende Anmerkungen in m. Referat *Neuere deutsche Byron- und Shelley-Literatur*, I., Engl. St., Bd. 44.



nicht gesprochen werden. — Vielmehr werden wir es dem Einfluß Ossians zuzuschreiben haben[2], daß Byron sich meist der einfachen Bezeichnungen *sun* und *moon* bediente, oder die Sonne auch *orb of day* (z. B. O. o. A., 4, Child. Recoll., 18), oder *orb of light* (Ossian's Addr., 21; O. o. A., 39) nannte.[1]

Eine gewisse Vorliebe für die Sonne tritt besonders darin schon früh hervor, daß Byron gerade die Ossiansche Anrede an die Sonne am Schluß von *Carthon* in Verse brachte, und zwar in zwei Varianten. Auch erscheint hier schon ein Empfindungsmoment, das für die spätere Zeit bezeichnend ist: am Schluß von *A Version of Ossian's Address* (1806) heißt es, Ossian könne nicht mehr entzückt die Sonne anschauen. Später tritt die Freude an der Sonne immer deutlicher hervor.

«Die Sonne, die erfreut» (And Thou art Dead, 4) ist ein Leitmotiv Byronschen Denkens.

Diese Vorliebe hat sich seiner in den Gegenden des Mittelmeers immer mehr bemächtigt. Der Sonnenstrahl ist geschaffen für die frohe Jugend (Newst. Abbey, 2). Die Sonne ist, beim Aufgang, die Wolkenvertreiberin. Und wie Byron die in England unbekannte Leuchtkraft der griechischen Sonne ebenso preist wie die dort nicht geahnte Pracht des nächtlichen Himmels (C. o. M., 2ff.; Lara, 176 u. 513), — *a night of Beauty* (Lara, 180), —

---

[1] Wilmsen sagt darüber nichts.

[2] Einmal spricht er von der Sonne auch einfach als von *yon orb* (B. o. A., 90), oder als von *yon glory* (To an Oak, etc., 5). Er gibt ihr die Beiwörter *rolling* (Ossian's Addr., 35), *broad* (Ch. H. II, 20) und *glorious* (Cors., 691). Er spricht von der «Sonne der Erinnerung» (Child. Recoll., 22) und: «. . des Ruhmes» (To a Knot, etc., Works I, S. 216). Gelegentlich verwendet er *Sun*, wie Spenser, im Sinne von: der Tag (Cors., 1415).

so ist er, ganz im Gegensatz zu Wordsworth und besonders zu Shelley, seit der Orientreise ein Freund des unbewölkten Himmels und der unverhüllten Gestirne.[1] Den Vergleich mit einem durch Wolken schimmernden Stern verwendet er bezeichnenderweise für eine Traumerscheinung (Giaour, 1273 ff.).

Den Mond nennt er wohl *Dian* oder *Cynthia*, auch *Luna* und einmal *Hecate*. Ganz klassizistisch ist der Ausdruck «die Lampe des Himmels» (O. o. A., 2); andere Ausdrücke, wie die «Königin der Nacht»[2] und dergleichen[3], werden durch das sehr ungewöhnliche *Phingari*, den neugriechischen Namen für den Mond, abgelöst (Giaour, 468).

Er spricht von dessen «Sphäre» (Ch. H. II., 114), wie er auch von der Sphäre der Sonne und der Sterne redet. Er nennt den Mond einen Kreis (*orb* oder auch *orbit*; To E. N. L., 98), und gibt ihm allerhand herkömmliche Beiwörter, die besonders auf England passen: *watery* (To E. N. L., 88), *dim and melancholy* (Cors., 511; Newst. Abbey, 1 f.)[4].

[1] "Thy day without a cloud hath passed" (And Thou art Dead, 6); "when cloudless stars are bright" (Giaour, 305).

[2] Vgl. Young, S. 50: *Silver-Queen of Heaven.*

[3] *Dian: Ch. H.* II, 24; *B. o. A.*, 537. *Cynthia:* z. B. *One struggle*, 4; *Lara*, 1197. *Luna: To Mary*, 4; *Nisus*, 340. *Hecate: Ch. H.* II, 22, Andere Bezeichnungen: *the Silver-lamp of Night* (To E. N. L. 93); *Night's lover-loving Queen* (Ch. H. I, 81); *the Queen of tides* (Ch. H. II, 80); *Goddess serene* (Nisus, 341). — Zu den klassizistischen Wendungen sei ergänzend hinzugefügt: *Night quits her car* (Ossian's Address). Shelley und Keats verwenden vielfach solche antike Vorstellungsbezeichnungen.

[4] Ferner: *rolling* (O. o. A. 2), *pallid and cold* (Ossian's Addr., 7). Eine ganze Reihe der oben angeführten Bezeichnungen fehlt bei Oeftering, wie denn überhaupt wegen der willkürlichen Auswahl diese Dissertation leider nicht zur Grundlage unserer Aufstellungen dienen konnte.

Crescent (Halbmond) kommt zunächst nur in symbolischem Sinne vor (Ch. H. I., 35); später auch im natürlichen (Giaour, 222).

In dem Gedicht an E. Noel Long (1807?) sagt Byron, er werde die Schönheiten des Mondes nicht wieder aufzählen, die in eines jeden Jünglings Gedicht beschrieben seien. Daß Byron glücklicherweise von diesem Vorsatz abgegangen ist, weiß jeder Byronfreund.[1]

In der Betrachtung der Sternenwelt tritt in der ersten Zeit deutlich die herkömmliche Anschauung hervor, daß die Sterne irgendeinen Einfluß auf das menschliche Dasein ausüben. Byron spricht von einem «feindlichen Stern» (E. B., 778), von dem «geneigten Abendstern» (Ch. H. I., 47), von dem Einfluß ausübenden Kometen (To a Knot, etc., 32) und Hundsstern (L. J. III., 152); von «seinen Sternen», die es anders fügten, als er es gedacht (L. J. I., 161).

Er nennt die Sterne «unsterbliche Lichter» (Lara, 160); einzelne Sterne verwendet er häufig als poetische Staffage; so auch ausdrücklich den Morgen- und Abendstern (z. b. Ch. H. II., 41; Giaour, 41). Dieser wird gelegentlich *Hesper* genannt (Girl of Cadiz, 6). Napoleon, so sagt Byron (Ode to N., 1), ist fälschlich der Morgenstern genannt worden. Es kommt auch ohne bestimmte Beziehung «der Mitternachtstern» vor (Cors., 1429).[2] Die gelehrte, häufig von Milton und auch von Shelley angewandte

---

[1] Oeftering sagt dazu allerdings (S. 119): «Eigentliche Beschreibungen des Mondes finden sich bei Byron kaum». Das meinte Byron aber auch wohl nicht. Vgl. z. b. *Sun of the Sleepless,* und ferner die schönen Stanzen *Ch. H.* II, 21 f., und *C. o. M.*, 33 ff. Siehe auch unten S. 67 u. Schölkopf, S. 12 f.

[2] Vgl. Wordsworth, *Stanzas Composed in the Hartz Forest!* "The stars of midnight shall be dear to her."

Bezeichnung *constellations* für Gestirne findet sich schon in dieser Zeit bei Byron nur einmal (L. J. II., 256).

Von einzelnen Sternen nennt er «Berenikes Haar» (To M—, 6) und den Boötes; jenes im Hinblick auf Popes *Lockenraub*, diesen in einer Übersetzung aus Anakreon.

Ferner erwähnt er (The Waltz, Anm. zu v. 162) den Kometen des Jahres 1811, der großes Aufsehen machte.

Sternschnuppen und Planeten werden allgemein gebraucht (And Thou art Dead, 6; To Time, 28; To M—, 7); einmal auch *planet* = die Erde (Works, I., 257 [1807]).

Zum Vergleich wird mehrfach das Meteor herangezogen; dies ist ein auch sonst beliebter Ossianscher Zug[1], der freilich schon vor Ossian aufzuweisen ist.

Sehr schön ist im *Korsaren* (1781) der Vergleich des Todes mit dem Untergang der Sterne, wobei die Doppelbedeutung von *orbs* (Augen und Gestirne) das Tertium bildet. Die Anwendung von *orb*, auch *orbit*, für die mit Sternen verglichenen Augen ist herkömmlich und häufig.

Von der Astronomie selbst sagt Byron (1808; L. J., I., 173):

> Ich habe von Philosophie, Astronomie und Metaphysik mehr gelesen, als ich verstehen kann.

Dazu gehört eine Lebensgeschichte Newtons, die er 1807 gelesen hatte (Bücherliste bei Moore, S. 67).

In den Forschungen der Astronomen sieht er anfangs

---

[1] Wenigstens nach Wilmsen, S. 13. Bis 1814 findet sich dieser Vergleich bei Byron an folgenden Stellen: *To . . . Dorset* (1805), 44; *Answer to a beautiful Poem,* St. 2; *Death of Calmar* (Works I, 178); *Ch. H.* II, 55; *Giaour* 197; *Lara,* 742. Vgl. aber auch Milton, *P. L.* I, 537; XII, 629, und Pope, *E. o. M.* II, 2 und 65; Young, S. 311. Bei Thomson öfters, ebenso bei Coleridge und Southey. Besonders beliebt ist er bei James Montgomery.

— wie immer in den philosophischen Systemen — etwas, was leicht umgestürzt werden kann. In dieser Hinsicht erwähnt er 1811 Ptolemaios und Kopernikus (Anm. zu H. H., 183), 1813 Newton (L. J., II., 371).

Einen Hinweis auf neuere Erkenntnisse auf dem Gebiet der Astronomie enthält das Gedicht *To M—* (Ende 1806; Works, I., S. 69), das überhaupt das erste ausführlichere Bild aus der Welt der Gestirne bietet:

> Man sagt, daß Berenikes Haare als Sterne das Himmelsgewölbe zieren; aber dich würden sie dort nie dulden: weit würdest du die Sieben [Planeten] überstrahlen. Denn, rollten diese Augen als Planeten, so würden die Schwestersterne kaum erkennbar sein: selbst Sonnen, die jetzt Systeme beherrschen[1], würden nur trübe durch ihre Sphäre leuchten.[2]

Viel bedeutsamer in dieser Richtung aber ist ein anderes Zeugnis aus späterer Zeit (1814), das die mächtige Wirkung zeigt, welche die Beschäftigung mit den Lehren der Astronomie auf Byron gemacht hat, und das inhaltlich wohl zu Fontenelle paßt, wörtlich aber mehr auf Her-

[1] Dies kann eine Anspielung auf Herschels Entdeckungen sein, aber auch schon auf frühere Erkenntnisse zurückgehen; vgl. z. b. Fontenelle, S. 99: «Les voilà donc lumineuses par elles-mêmes, et toutes, en un mot, autant de soleils.» . . . «Notre soleil est le centre d'un tourbillon qui tourne autour de lui; pourquoi chaque étoile fixe ne sera-t-elle pas aussi le centre d'un tourbillon . .?» Fontenelle bedient sich der Descartes'schen Wirbeltheorie. Der Ausdruck: «Systeme» ist später, aber schon bei Pope (Essay on Man), üblich. Vgl. auch Young, S. 367: «Where larger suns inhabit higher Spheres». S. 368: «A thousand systems! as a thousand grains!» S. 374: «Worlds! Systems! and Creations!»

[2] "Would twinkle dimly through their sphere". Hierfür gab Byron selbst Shakespeare als Quelle an (Romeo and Juliet II, 2, 14 ff.). Vgl. Falconer; *The Shipwreck* (Ausg. von 1819, S. 57): "Where other suns to other systems rise".

2*



schel deutet.[1] Am 26. September 1813 schreibt er an Miß Milbanke (L. J., II., S. 402) über Religion:

Meine Ansichten sind ganz unentschieden,

und — gewissermaßen eine Ergänzung und Begründung — am 3. März 1814 (das., S. 408):

> Die Religion ist eine Quelle, woraus ich niemals Trost gewinnen konnte und, wie ich glaube, niemals gewinnen kann... Warum ich hierher kam, weiß ich nicht. Wohin ich gehe, danach zu fragen, ist nutzlos. Mitten unter den Myriaden von lebenden und toten Welten — Sternen — Systemen — Unendlichkeit —, weshalb sollte ich besorgt um ein Atom sein?[2]

---

[1] Nicht mit jedem Zitat aus Fontenelles Buch soll gesagt sein, daß es sich um eine direkte Anlehnung handle. Doch ist als sicher anzunehmen, daß Byron es kannte. Er macht in *The Vision of Judgment* (1821) eine Anspielung auf eine darin enthaltene Bemerkung über Alfons X. von Kastilien. E. H. Coleridge sagt allerdings, Byron habe das Zitat aus Bayle, der aus Fontenelle schöpfte. Doch hat Byron (Note III zu Ch. H. II, Works II, S. 198) "Panagiotes Kodrikos, the translator of Fontenelle", erwähnt, und Medwin (I, 194) läßt Byron vom Monde sagen: "I remember what Fontenelle said of its having no atmosphere, and the dark spots being caverns where the inhabitants reside." Dies letzte weist auf Fontenelle, S. 46 ff. u. 54. S. 47 behandelt Fontenelle auch scherzhaft den Gedanken, dereinst nach dem Mond fliegen zu können. Dies hat Byron ebenso Medwin gegenüber ausgespielt (Medwin II, S. 193).

Es mag noch erwähnt sein, daß Fontenelle S. 12 das Ptolemäische, S. 15 ff. das Kopernikanische System erläutert. — Den Einfluß der Entdeckungen Herschels erkennt man z. b. in Shelleys Essay "On the Devil, and Devils". Shelley erwähnt Herschel z. b. in der Note zu "There is no God" in *Q. M.* ". . . stars . . . are numbered," *P. U.*, IV, 418. Erasmus Darwin erwähnt ihn in *The Temple of Nature*, IV, 236.

[2] Vgl. Pope, *E. o. M.* I, 89; "Atoms or systems into ruin hurl'd, and now a bubble burst, and now a world".

Montgomery, *The World*, etc., X, 174 f.:

Sheer to the lowest gulph the pile is hurl'd,
The last sad wreck of a devoted world.

Daß diese Briefstelle erhalten blieb, ist freudig zu begrüßen. Wir werden ihrer noch später zu gedenken haben. Zunächst aber führt sie uns unmittelbar hinüber zu Byrons Verhältnis zur Kosmogonie.

2. Kosmogonie.

Abgesehen von dem vorhin erwähnten Hinweis auf die Pluralität der Sonnensysteme findet sich um dieselbe Zeit (Ende 1806) die Übertragung der bekannten Ode des Horaz: *Justum et tenacem propositi virum,* woraus Byron die Stelle: *si fractus illabatur orbis, inpavidum ferient ruinae* wiedergibt:

The flames of an expiring world
Again in crashing chaos hurl'd,
Might light his glorious funeral pile:
Still dauntless 'mid the wreck of earth he'd smile.

Die starke Abweichung in der Schilderung des Erduntergangs ist gewiß nicht zufällig: Byron lehnt sich hier an neuere Theorien an, oder an uralte und wieder modern gewordene —, wie man will.

Es ist hier der Ort, zunächst ein wenig genauer auf die in betracht kommenden kosmischen Lehren einzugehen.

An erster Stelle ist das unvollendete Epos *De rerum natura* von Lucretius Carus zu nennen. Es berührte

---

Lukrez, II, 1084 ff.:
Quapropter caelum simili rationem fastendumst,
terramque et solem, lunam mare cetera quae sunt,
non esse unica, sed numero magis innumerali.

VI, 649 ff.:
. . . ut reminiscaris summam rerum esse profundam
et videas caelum summai totius unum
quam sit parvula pars et quam multesima constet,
nec tota pars, homo terrai quota totius unus.

sich, großenteils auf Epikur beruhend, mit den neueren atomistischen und pantheistischen Theorien ebenso wie mit den radikalen Ansichten der Freidenker und der Tyrannenhasser, weshalb auch Shelley in *Queen Mab* teilweise darauf fußt (Note zu: The mob of peasants, etc.).[1] Es mutet uns manchmal durchaus modern an: es ist ein monistischer Materialismus.

Hier kommt zunächst die Vorstellung von dem Vergehen der Weltkörper in betracht.

Lukrez dachte sich den Untergang der Erde ebenso wie Horaz als plötzlichen Zusammenbruch; aber er war überzeugt von der Erhaltung der Materie (I. 215ff., 262ff. u. a.). Die Weltkörper entstehen aus dem Chaos; sie vergehen, aber sie entstehen auch wieder, nachdem sie ins Chaos zurückgekehrt sind (I. 234ff., III. 368f., V. 235ff., 425ff.).[2] Diesen letzten Gedanken finden wir bei Byron verbunden mit der Ansicht, daß die Erde im Brande untergehen werde. Vielleicht bezieht sich dies auf die Lehre Buffons, daß die Erde durch einen Kometen vernichtet werden werde, was mit der Weissagung vom jüngsten Tage (2. Petr. 3, 10): «und die Erde, und die Werke, die drinnen sind, werden verbrennen», im Endergebnis übereinstimmt. Auch Young (9. Nacht; S. 305ff.) spricht ausführlich vom Untergang der Erde durch allgemeinen Brand.[3]

---

[1] L. Brandl zieht Lukrez wiederholt zum Vergleich mit Erasmus Darwin heran.

[2] Für die Vergänglichkeit der Himmelskörper führt Fontenelle die gleichen Beweisgründe an (S. 117) wie Lukrez (V. 235 ff.): alles Irdische stirbt; also auch die Weltkörper. — Byron weist deutlich auf Buffons Theorie hin bei Medwin II, S. 30: "when a comet shall approach this globe to destroy it, as it often has been and will be destroyed". Er bezeichnet den Kometen dann als "a flaming mass".

[3] Vgl. auch Campbell, S. 54: "When wrapt in fire the realms of ether glow" . . .

Im Jahre 1813 finden wir (L. J., II., S. 368) allerdings eine sehr absprechende Bemerkung Byrons über Buffon: Er verurteilt scharf einige Stellen bei Monk Lewis und sagt:

> Ich hätte vermutet, daß Buffon sie auf dem Totenbette seiner verabscheuungswürdigen Faseleien geschrieben hätte.

Es mag hier Voltaires Spott über Buffon auf seine Anschauungen gewirkt haben, vielleicht auch Cuviers Buch (Recherches, etc., 1812), worin der große Naturforscher aus Mömpelgart Buffon bekämpfte.[1] —

Popes *Essay on Man* lehrt die Fürsorglichkeit und Gerechtigkeit der Natur, aber auch die Vernichtung ganzer Teile des Universums.[2] Byron ist mit dieser Dichtung jedenfalls früh bekannt geworden: er erklärt sie in einer Anmerkung zu *English Bards*, etc. (Vers 804) für das beste didaktische Gedicht in englischer Sprache. Wir werden dem Einfluß der darin geäußerten Gedanken noch öfters begegnen.[3]

Man wird vielleicht nicht fehl gehen mit der Annahme, daß gerade dies Gedicht Popes es war, wodurch Byron auf manches, was in dem Rahmen unserer Betrachtung liegt, hingeführt wurde, auch auf Gedanken, die der Lehre Spinozas entlehnt waren. Überdies ist

---

[1] *Die Umwälzungen* usw., z. b. S. 42. Shelley fußt schon in den Noten zu *Q. M.* auf Cuvier.

[2] Vgl. Anm. [2], S. 20.

[3] Vgl. meine Arbeit *Byrons Pantheismus* usw. Weiser (a. a. O.) hat hierauf sein Augenmerk nicht gerichtet, und Donner hat nur im Zusammenhang mit *Ch. H.* III ganz flüchtig darauf hingewiesen, ebenso, ihm folgend, Gillardon und Pughe. Als eine äußerliche Anlehnung an Pope kommt vielleicht die bei Byron häufige Aufzählung: «Erde, Luft, Ozean» u. ä. in betracht (vgl. «Universal Prayer», u. E. o. M., Ep. I, 233; II, 20 f.). Sie ist aber auch sonst üblich (z. b. E. Darwin).

E. Darwins *Temple of Nature* z. T. eine auf pantheistischen Prinzipien aufgebaute Kosmogonie.[1] —

Was die Kosmogonie weiter betrifft, so wird die Vorstellung von «lebenden und toten Welten», wie wir sahen, 1814 von Byron nachdrücklich betont (oben S. 20). Woher er dies entlehnt haben mag, ist ziemlich gleichgültig, da es Gemeingut seiner Zeit war.[2] Der Weltcharakter der Gestirne ist schon bei Milton nichts Ungewöhnliches.[3] Bei Pope wird er deutlich hervorgehoben[4], ebenso öfters bei Young. Fontenelle benannte danach sein berühmtes Buch. Herschels Fernrohre erwiesen ihn für jedermann unzweifelhaft.

Gemeingut war auch der Ausdruck «Atom» und die damit zusammenhängende Vorstellung des kleinsten Teilchens. Er tritt bei Byron 1806 (To Eliza, 2) auf, doch zunächst in der gleichfalls landläufigen Bedeutung «Fünk-

---

[1] Ein Beweis für Byrons damalige Bekanntschaft mit diesem Gedicht E. Darwins liegt freilich nicht vor. Er zitiert nur dessen Gedicht *The Botanic Garden*. (E. B. 893 ff.). Eichler (a. a. O., S. 159) meint, Byrons Bemerkung an dieser Stelle sei durch den *Anti-Jacobin*, der «den damals schon ziemlich vergessenen» Darwin verspottete, bestimmt worden. B. hat sein Urteil aber, wie später über so manche seiner Anschauungen in den *E. B.*, offenbar geändert, und er stand der Entwicklungstheorie und E. Darwins Ideen durchaus nicht so fern, wie Eichler es annimmt. Vgl. auch *L. J.*, IV, S. 488.

[2] Vgl. z. B. Lukrez, besonders Buch V. Fontenelle, *passim*. Pope *E. o. M.*, I, 90; II, 66. Shelleys *Q. M.* enthält diese Vorstellung nicht. L. Brandl bewundert (S. 70) E. Darwins Ausdruck "wreck" für Zusammenbruch oder zerstörter Rest, der bei Byron häufig vorkommt, und faßt ihn direkt als «Schiffbruch». Wir finden z. b. "wreck of a world" auch bei Montgomery, *The World before the Flood* (1813), Canto X, 174. Keats, *Endymion* (v. 28): "myriads of earthly wrecks".

[3] *P. L.*, z. b. III, 566 f.; V, 268; VII, 621; VIII, 175.

[4] Vgl. *E. o. M.* I, 21, 24.



chen». Die Bezeichnung *the whole* für das Weltall begegnet uns bei Byron zuerst 1813 (L. J., II., 222), dann im *Giaour* (1139); ebenso *the universe* (L. J., II., 366). —

Ganz neue Vorstellungen brachten die naturwissenschaftlichen Funde des 18. Jahrhunderts. Für Buffon war das Mammut noch ein Rätsel; er kannte auch den Namen nicht, den die sibirischen Eingeborenen ihm gaben. Erst Cuvier machte ihn populär.[1]

Diesem Forscher war es vorbehalten, durch das Studium der Knochenmengen in den Gipsbrüchen am Montmartre alle vorweltlichen Reste «in einer langen Reihe von Abhandlungen», — «in einzelnen, vielbewunderten Monographien» ordnen und bestimmen zu können. Seit 1798 überstürzten sich die Aufsehen erregenden Funde förmlich. 1812 gab Cuvier seine Monographien in vier Bänden mit Abbildungen heraus, indem er zugleich einen *Discours préliminaire* beifügte, worin er über die Umwälzungen der Erdoberfläche handelte. Diese Abhandlung «ist es besonders, welche auch die Laien anzog, da sie ganz neue Gesichtspunkte entwickelte». Jetzt hörte jeder Gebildete von der Aufeinanderfolge der Lebensformen; «denn alle Zeitschriften verkündeten die Ergebnisse».[2]

Byron erwähnt Versteinerungen zum ersten Male in *English Bards* (V. 416). Von Tieren interessierte ihn besonders das Mammut. In *Hints from Horace* war nach Vers 6 eine Stelle eingeschoben, wo es hieß: ... Wenn je ein Maler ein Unding malte, wie eine Ehrendame mit dem Schwanz einer Nixe, —

---

[1] *Recherches* IV, S. 45.

[2] Vgl. v. Baer a. a. O., S. 245 f.

Or patch a Mammoth up with wings and limbs,
And fins of aught that flies or walks or swims.[1]

Und 1813 schrieb er (L. J., II., 363):

*** und *** zusammen beim Essen sitzen zu sehen, das erinnert mich immer an das Grab, wo alle Unterschiede von Freund und Feind ausgeglichen sind, und sie, . . . das Rhinozeros und der Elefant, — das Mammut und das Megalonyx, — alle still beisammen liegen werden.[2]

Die Zusammenfassung von Rhinozeros-, Hippopotamos- und Elefantenknochen ist durch die Naturforscher in jener Zeit geradezu eine formelhafte Wendung geworden.

Knochen des Megalonyx waren 1796 nach London gekommen.

Man beschäftigte sich nun auch mit der Frage, wie die Fabeltiere der Bibel in diesen neuen Formen etwa zu erkennen sein möchten. Doch braucht der Ausdruck *the literary leviathan*, den Byron (1811) auf den Kritiker der *Edinburgh Review* anwendet (Note III zu Ch. H., II.), nicht hierauf hinzuweisen.

Besonders bekümmerte ihn der Gedanke an den prähistorischen, sozusagen vorsintflutlichen Menschen, welcher, der Bibel nicht widersprechend, von Cuvier teils gesucht, teils abgelehnt wurde.[3]

---

[1] «oder ein Mammut mit Flügeln, Gliedmaßen und Flossen von irgend etwas auszustaffieren, was fliegt oder läuft oder schwimmt.»

[2] Das Megalonyx war in Virginien gefunden worden. Vgl. Cuvier, *U.*, S. 319, und Nöggerath, S. 289. Über das Mammut s. *U.*, S. 309 ff. Mammutknochen waren seit 1767 in London zu sehen (Buffon, Ép. I, S. 47).

[3] Davon sind natürlich die Präadamiten streng zu scheiden. — Vgl. *U.*, S. 118 ff.; 324. S. 125 läßt Cuvier die Frage offen. Vgl. über das, was 1830 von menschlichen Resten bekannt war, auch Nöggerath, S. 158 ff. Gerade in England fand man (1805, 1810) viele Menschenknochen in Höhlen u. dergl. In Jamesons «oft angeführter» Übersetzung von Cuvier wird von einem Funde von Mammutknochen

Im Jahre 1805 war der sogenannte Guadeloupe-Mensch, ein verkalkter Leichnam, ins Britische Museum gebracht worden, über den man, wie Cuvier berichtet, «tausend Vermutungen» aufstellte (U., S. 121f. Anm. und S. 319).

Auch durch **Buffons** Lehre, daß die Natur in früheren Epochen kräftiger gewesen und daher vollkommenere und größere Geschöpfe geschaffen habe, wurde die Frage nach Riesenmenschen lebendig, besonders, da die Bibel von solchen Riesen berichtet.[1] So schrieb Byron 1811 in einem Briefe (L. J., II., 32f.) von einer Dame:

> Sie wuchs bis zu fünf Fuß elf Zoll, und sie hätte Gott weiß wie groß sein können, wenn es ihm gefallen hätte, das Geschlecht Enaks zu erneuern[2].

Und ein andermal (1813, das., S. 224):

> Murray, der ἄναξ der Verleger, der Enak («Anak») der Papierwarenhändler . . .

Aber für Byron gewann die Vorstellung von vorsintflutlichen Riesenmenschen besondere Gestalt. Wir sehen, vielleicht jetzt schon, wie der Webstuhl in Bewegung gerät, an dem *Himmel und Erde* entstanden ist (das., S. 255). Er schrieb an Moore:

> Ich habe über eine Geschichte nachgedacht, die auf die Liebe zwischen einer Peri und einem Sterblichen gegründet ist.

Moore bat ihn, davon abzustehen (vgl. das., Anm. 2), da er selbst ein solches Gedicht geschrieben habe, und er

---

bei Luzern berichtet (1577), die man für Knochen von abtrünnigen Engeln hielt, die vor Erschaffung der Menschen die Erde bewohnt hätten (bei Nöggerath, S. 176, Anm.).

[1] Dies entsprach auch der antiken Naturlehre; vgl. **Lukrez**, V, 796 f., 922 f.

[2] Vgl. **Southey**, *Thalaba* IV, 9. "Huge as the giant race of elder times."

weist Byron darauf hin, sich doch lieber, wie Mr. Montgomery, an die «Antidiluvialmenschen» zu halten.

Dies ist ein Hinweis auf Montgomerys Dichtung *The World before the Flood*, die 1813 erschien und rasch weit verbreitet war.[1]

Von Montgomerys Gedicht *The Wanderer of Switzerland* wurde Byron im *Manfred* mehrfach deutlich beeinflußt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er dem Dichtwerk, das die kainitische Riesenwelt vor der Sintflut behandelte, ebenfalls Aufmerksamkeit schenkte. Und da ist es nicht ohne Bedeutung, daß auch bei Montgomery (VII. 120ff.) sich eine Stelle findet, die auf die *monstruous love* hinweist, die die Söhne Gottes mit den Menschentöchtern verband, deren Frucht die Riesen waren, —

Self-styled the progeny of heaven and earth.[2]

In Verbindung mit der Riesenlegende der Bibel aber trat eine andere auf, die der Heiligen Schrift widersprach, — die Ansicht, daß es schon vor Adam Menschen gegeben haben müsse; eine Ansicht, die besonders dadurch volkstümlich wurde, daß Bayle diese Lehre in seinem weitverbreiteten Konversationslexikon erörterte.[3] Für Byron mußte diese Lehre deshalb besonderen Reiz haben, da die Muselmanen, wie er (Anm. zu B. o. A., v. 686) nach d'Herbelot sagt, «eine Biographie von Präadamiten» haben, und da alles, was den Orient anging, einen besonderen Zauber auf ihn ausübte.[4]

---

[1] Vgl. *Nat. Biogr.*, Band 37, S. 318: "The volume speedily went through three editions."

[2] Auch Southey, a. a. O., erwähnt diese Legende in orientalischer Färbung.

[3] II, S. 4.

[4] Vgl. *Vathek*, S. 121, 144, 151, 159, 206, Anm. zu S. 58. Nicht unwichtig erscheint auch folgende Stelle (S. 190): In den Sälen von

3. Zur Weltanschauung.

Wir bemerken im Jahre 1813 ein Auftreten bestimmter Interessen bei Byron, von denen zu erwarten steht, daß sie sein Philosophieren beeinflußt haben. Dies ist gegen das Ende unseres Zeitabschnitts (bis Mitte 1814) auch der Fall.

Ein früherer Abschnitt aber ist in der Zeit von etwa 1806 bis 1807 zu machen, wo Byron 18, bzw. 19 Jahre alt war. Dies scheint für ihn eine Zeit des Erwachens gewesen zu sein.

Seine Gedanken waren schon früh auf übersinnliche Dinge gerichtet.[1] Schon 1804 finden wir den ersten Hinweis darauf, daß er die *Neue Héloïse* kannte.[2] 1807 hatte er auch die *Confessions* gelesen. Rousseau hat starken Anteil an seiner «natürlichen Religion».[3] Aber dies Empfinden war auch sonst ein Zug der Zeit.

Youngs *Night Thoughts*, vor allem die sechste und neunte Nacht, weisen in hohem Maße das auf, was Wordsworth später *natural piety* nannte; es handelt sich bei Young um die eindringlichsten Hinweise, die Stille der Nacht auf die Gedanken wirken zu lassen und Gott namentlich in der tadellosen Ordnung des weiten Sternen-

---

Argenk «sont peintes toutes les créatures raisonnables, et les animaux qui ont habité la terre, avant la création de cet être méprisable que vous appellez le père des hommes». Vgl. über Byron und W. Beckford Coleridges Anmerkungen (Works II, S. 35. 37), sowie *Giaour*, 1328, Note; *S. o. C.*, 643. Die präadamitischen Ungetüme, die Tausende von Jahren vor Adams Erschaffung die Erde beherrschten, sind in dem Artikel Soliman (Salomon) bei d'Herbelot (S. 801) beschrieben.

[1] Vgl. z. b. Guiccioli, S. 73.

[2] Vgl. Schmidt, S. 10.

[3] Über diese vgl. Donner, S. 49—96, *passim*. Über Rousseau und Byron besonders Schmidt, S. 136 ff.



himmels zu erkennen. Es war daher nicht nur die romantische Vorliebe für das Land im Gegensatz zur Stadt, was im 18. Jahrhundert in England Mode war, sondern auch das Aufsuchen der Einsamkeit, um sich der Naturbetrachtung hinzugeben; wie auch Rousseau, Young folgend, sie liebte, und wie Ossian sie darbietet. Dieser Youngsche Geist hat Byron zu eben dieser Vorliebe geführt und seine Gedankenentwicklung sehr bedeutsam bestimmt. —

Wenn Byrons Naturgefühl im Jahre 1816 zur Naturdichtung wird, so hat das nichts Auffallendes, wenn man die Entwicklung bei ihm verfolgt.

Da dies reine Naturempfinden eine der Quellen für Byrons natürliche Religion und da diese wieder mit die Grundlage zu seiner naturphilosophischen Weltansicht geworden ist, müssen wir dabei etwas ausführlicher verweilen.

Die Keime sind seit 1806 zu bemerken. Von da an datiert in seinen Dichtungen eine neue Periode, «und in ihr nimmt die Natur... den Platz ein, den sie nie wieder aufgeben wird»[1]. Sie führt Byron schließlich zum «Gottesdienst in der Natur» (Donner, S. 49), die auch seine Zeitgenossen, Wordsworth, Coleridge, Shelley, jeder nach seiner Art, vertreten.

Donner hat wiederholt darauf hingewiesen, daß Byron in seinem Weltschmerz, dessen Hauptquelle die lange, unglückliche Liebe zu Mary Chaworth (seit 1803) gewesen sei[2], Heilung in der Flucht in die Natur gesucht habe.[3]

---

[1] Wilmsen, S. 18 f.

[2] Auf Edgcumbes Buch, *Byron, The last Phase*, einzugehen ist hier nicht der Ort.

[3] Nach der Verheiratung Marys (1805). Vgl. auch Donner, S. 57 ff.; S. 95. Doch hat Donner den Boden der Byronschen Welt-

Aber auch die Liebe zur Natur **selbst** ließ ihn ihr Angesicht suchen, und daher konnte er 1816 an seine Halbschwester schreiben:

> Ich habe in letzter Zeit meine Seele mit der Natur **wieder** bevölkert. (L. J. III, S. 355).

Diese Bemerkung ist bisher nicht gewertet worden, da man überhaupt meist erst seit dem Jahre 1816 ein innigeres Verhältnis Byrons zur Natur annahm, erweckt «durch Shelley und Wordsworth». —

Aber schon Byrons Einblicke in die schottische Bergwelt sind von einschneidender Bedeutung für ihn geworden; er trug diese Erinnerungen im Gegensatz zu der viel weniger bietenden Bergwelt Englands stets im Gedächtnis (Works, I, S. 171 u. 173 u. a.; vgl. u. S. 32, Anm. 1).

Die Sonne, die Berge und das Meer sind es **zunächst**, die Byrons Naturempfinden entgegenkommen. Die romantische Landschaft, auch in ihrer bis zum Wilden gesteigerten Kraft,. tat es ihm damals an[1], der Kampf der Elemente war ihm eine Wonne; die Einsamkeit in der Natur, «die nicht Einsamkeit ist» (Ch. H., II., 25), war sein Ziel, die Natur seine Freundin, mit der er sich «unterhält» (daselbst). Diese beiden letzten Züge finden sich bereits bei **Young**. Er sagt (3. Nacht; S. 48), derjenige sei der Tugend verloren und dem männlichen Gedanken, der es für Einsamkeit halte, allein zu sein; und er spricht von dem *Converse with the skies* (9. Nacht; S. 328).

---

schmerzlichkeit wohl zu eng begrenzt und diese zu einseitig dargestellt. Vgl. **Wilmsen**, S. 19.

[1] Doch irrt **Elze** bedeutend, wenn er **nur** diese Dinge als von Byron bevorzugt hervorhebt (S. 376), — eine Darstellung, die traditionell geworden ist; z. b. **Beibtreu**, *L.*, S. 291; **Nieschlag**, S. 39; **Pughe**, S. 93. Vgl. u. Anm. 1, S. 33.



In einer ganzen Reihe von Gedichten schon aus dem Jahre 1807 treten diese genannten Merkmale bei Byron hervor.[1]

Dear Nature is the kindest mother still.[2]

Schon Lukrez hatte (II, 992f.) von «der gütigen Mutter Erde» gesprochen («alma mater»).

Die Berge waren für Byron gewissermaßen das Symbol der ungetrübten Jugend:

Die Berge sind verschwunden, meine Jugend ist nicht mehr.

Wie in Harrow unter seiner Ulme, so in Albanien; er konnte sich stundenlang mit der Natur unterhalten. Auch dies ist ein Stück Zeitempfinden[3]; und auch Byron hatte seine *Night Thoughts.* Die Sternenwelt als eines der Lieblingsobjekte der Betrachtung tritt dabei als immer bestimmtere Eigenart hervor (s. u. S. 65ff. u. 99ff.).

In der ersten Zeit findet sich für sein *Converse with Nature* folgendes:

Sein Entzücken im Beobachten der Malvern Hills beim Sonnenuntergang (1803; Anm. zu «The Island», II, 291), sowie seine bekannte Beobachtung des Sonnenuntergangs vom Friedhof von Harrow aus; ferner:

---

[1] *Lachin y Gair,* Str. 1 u. 5. *When I roved,* etc., Str. 1 u. 4 (Works I, S. 191 ff.); *The Adieu,* Str. 3 u. 6 (das., S. 237 ff.); *I would I were,* etc., Str. 1, 2 u. 7 (das., S. 205). — Sodann *Ch. H.* II, 25, 37. Zu II, 37 vergleicht Coleridge *Ch. H.* III, 92 ff. u. *Manfred* II, 2.

[2] Vgl. Pope, *E. o. M.* I, 133 "Kind Nature". Vgl. auch Lukrez, II, 598; V, 821.

[3] Der Ausdruck *to converse with Nature* dürfte auf Young (vgl. oben) und Rousseau zurückzuführen sein (vgl. Schmidt, S. 138 ff.). Wordsworth nennt es *communion* und *communing with the glorious universe* (Excursion I, S. 417 ff.), *converse* (S. 457). Vgl. auch Inhaltsverzeichnis zu Part IV der *Excursion,* u. a. — *Commune* bei Keats, *Endymion,* S. 22. Bei Schmidt tritt (a. a. O.) Rousseaus Einfluß auf Byrons Naturempfinden noch deutlicher hervor als bei Donner.

In mancher einsamen und lieblichen Nacht war es tröstlich den Himmel anzuschauen.[1]

Mir lächelte sie [die Natur] bei Tag und Nacht immerdar, obgleich ich sie gesehen habe, wenn kein andrer sie sah[2], und obgleich ich sie mehr und mehr suchte und sie am meisten in ihrem Zorne liebte (Ch. H. II, 37).

Man hat bisher meist nur das letzte dieser Zeugnisse mit dem Naturempfinden Byrons in Zusammenhang gebracht. Sie sind aber entschieden zu trennen von der bloßen Landschaftschilderung, die sich, malerisch und lyrisch, besonders seit Byrons Auslandsreise bei ihm findet.

Ebenso sind sie zu trennen von seinem Weltschmerz, und zwar als «natürliche Neigung», die auch Donner (S. 96) nicht verkennt. Folgende Stelle aus *Lara* mit ihren jubelnden Worten bestätigt diese Auffassung (650ff.):

Nur die Natur umjauchzt die alte Wonne,
Auf Erden Leben, an dem Himmel Sonne,
Im Strome Kühlung, Blumen in dem Tal,
Gesundheit in den Lüften, Glanz im Strahl —
Unsterblicher! sieh dieser Glorie Schein,
Und ruf entzückt im Innern: «Sie ist mein!»[3]

Auch Byrons natürliche Religion tritt schon im Jahre 1806 deutlich hervor, und zwar in dem oft erwähnten *Gebet der Natur* (Works, I, 224ff.). Es ist 29. Dezember 1806 datiert, während das Gedicht *The Adieu* von «1807» stammt. Die zwei letzten Strophen

---

[1] *One Struggle more*, 4 (1811). Byron hat später deutlicher, aber auch als Erinnerung an frühere Jahre, die Sternenwelt neben die grandiose und wilde Natur gestellt; so *Ch. H.* III, 14; *Dream*, 195ff.; *Manfred* II, Szene 2; III, Szene 4.

[2] Vgl. Wordsworth, *Excursion* (1814), S. 417: "all alone Beheld the stars come out above his head, And travelled through the wood, with no one near", etc.

[3] Übersetzt von Böttger.

dieses *Adieu* sind nur eine Wiederholung der Gedanken und Worte des *Gebetes*; Byron zog die Veröffentlichung des letzteren vor. Mit Recht, denn es überragt *The Adieu* weit.

Im *Gebet* sehen wir Byron als religiösen Zweifler, als Verächter der Gotteshäuser[1] und der Selbstgerechten, die denen das ewige Leben absprechen, welchen die angeblich allein wahre Glaubenslehre nicht zugänglich war; als Verächter auch der Selbstgefälligen, die Heil oder Hölle vorhersagen, ohne selbst die Glaubenssätze richtig erfassen zu können.

Dieser Skeptiker und Tadler Byron aber huldigt selbst einer größeren Auffassung: Gottes Tempel ist das Antlitz des Tages; Erde, Meer und Himmel sein grenzenloser Thron (Str. 5).

> Vater! Keines Propheten Gesetze suche ich: deine Gesetze erscheinen in den Werken der Natur![2]

---

[1] Vgl. Southey, *Thalaba* III, 21: "the blue firmament The glorious temple, where they feel The present Deity".

[2] Donner, S. 49: «Wir haben hier schon viele Keime seines späteren Denkens». S. 49 f. weist Donner gerade in bezug auf *The Prayer* Rousseaus Einfluß nach. Doch dürfte in erster Linie Pope als Vorbild gelten. Erstens kommt in Betracht die Anrede: *Father of Light,* — vgl. Pope (The Universal Prayer): *Father of All!* Sodann die letzte Strophe dieses Popeschen Gedichtes:

> "To Thee, whose Temple is all Space,
> Whose Altar Earth, Sea, Skies,
> One Chorus let all Being rise,
> All Natures Incense rise!"

Hierauf hat Weiser (a. a. O., S. 263 f.) hingewiesen. Auch Shelley greift den Kirchengottesdienst an; z. b. *Q. M.* (VII, 31): "Even with the human dupes who built his shrines." Vgl. auch Young (9. Nacht; S. 853), wo er vom Sternenhimmel sagt: "What a fane is this, in which to pray." Auch Lukrez kommt als Vorbild stark in Betracht. Vgl. V, 1196 ff.: "Nec pietas ullast", usw. Donner

Und er betet um Erkenntnis der Wahrheit (Str. 3), indem er Gottes Allmacht anerkennt.

Es ist daran zu erinnern, daß auch die Erwähnung der Sonnensysteme und die des Flammenuntergangs der Erde vom Ende des Jahres 1806 stammen. Es liegen hier also mehrfach neue Gedanken vor, die teilweise auch in den anderen, der Natur huldigenden Gedichten (vgl. Anm. 1, S. 32) erscheinen.

Insofern ist das *Gebet der Natur* nichts Erstaunliches: einmal muß die Knospe springen. Auch die pantheistische Färbung ist nicht auffallend, wenn wir sie als eine Anlehnung an Pope verstehen, dem ja auch die äußere Form teilweise nachgebildet worden ist (vgl. Anm. 2, vor. S.). Überraschend ist im Grunde nur der revolutionäre Ton, die Kühnheit der Skepsis und der Kritik, die in dem *Gebet* auftreten.

Daß die religiöse Skepsis in Byron schon früh erwachte, daß er schon seine Wärterin May Gray damit beunruhigte, ist bekannt. Das *Gebet* erscheint als der erste Ausbruch solcher schon längere Zeit im stillen herumgetragener Gedanken.

Das macht zwar das *Gebet* als Gedicht zu einer ganz vereinzelten Erscheinung in jener Zeit, wobei die Binde-

---

weist darauf hin, daß ein Zitat Byrons (1811; L. J. II, S. 36) aus demselben Gedichte Popes stammt: "Thou Great First Cause, least understood." Byron läßt dort diese First Cause als das letzte, was wir fassen können, gelten, und dies ist bis zuletzt seine Ansicht gewesen (Parry, S. 208). "The Universal Cause", "The first Almighty Cause", "The Eternal Cause" sind Ausdrücke in *E. o. M.* und stellen einen Gedankenmittelpunkt Popes dar in unmittelbarer Anlehnung an Spinoza. (Vgl. Bernthsen, S. 14, Anm. 1. Hier (S. 12) ein Zitat Shelleys, das auf Pope hinweist.) Auch E. Darwin wendet Popes Ausdruck öfters und grundlegend an (z. b. T. o. N., Canto I, 2; I, 223). Vgl. auch L. Brandl, z. b. S. 196.

glieder zu Späterem zu fehlen scheinen. Tatsächlich ist dies aber bloß dann der Fall, wenn man nur die Gedichte betrachtet; zieht man auch die Briefe aus jener Zeit heran, so hat man alsbald die Brücke, die Donner vermißte, weil ihm noch nicht alle inzwischen veröffentlichten Briefe zu Gebot standen (S. 52).

Am 16. April 1807 schrieb Byron an E. Noel Long (L. J., II., S. 19, Anm.):

> Von Religion weiß ich nichts, wenigstens nicht zu ihren gunsten. Wir haben Narren in allen Sekten und Betrüger in den meisten; warum sollte ich an Mysterien, die niemand versteht, deshalb glauben, weil sie von Menschen geschrieben sind, die Tollheit für Eingebung zu halten beliebten und sich evangelientreu nennen?

Dies radikale Urteil stimmt zu Stanze 4 bis 9 des *Gebetes der Natur* und auch zu dem bekannten Ausspruch Byrons (30. November 1807), daß er Bücher über Religion verabscheue, obschon er an seinen Gott glaube und ihn liebe, ohne die gotteslästerlichen Ansichten der Sektierer, ohne Glauben an ihre absurden und verdammenswerten Ketzereien, Mysterien und neununddreißig Artikel.[1] Es stimmt dies zu Moores Angabe (S. 74), daß Byron schon vor seiner Bekanntschaft mit Ch. Skinner Matthews begonnen hatte, sich in den «Irrgängen der Skepsis» zu verlieren, und ferner führt uns all dies unmittelbar zu einem der Grundgedanken des *Kain* hinüber.

In demselben Briefe sagt Byron weiter:

> Es kann keinen solchen Ort geben wie einen Sitz ewiger Strafen; es ist mit den göttlichen Attributen der Güte unvereinbar, das zu glauben.

[1] Aus der Bücherliste bei Moore, S. 67. Auch der Ausfall gegen die Sektierer (vgl. auch Ch. H. III, 43) findet bei Pope sein Vorbild, *E. o. M.*, IV, 331.

Zweifellos kommt Popes Einfluß hier stark in Betracht. Dazu kommt dann aber auch die Bekanntschaft mit Matthews, die sich nach Byrons Zeugnis (L. J., I., S. 152) erst Ende 1807, als er wieder nach Cambridge zurückgekehrt war, zu freundschaftlicher Vertrautheit auswuchs. Genaue Beweise für irgendwelchen Einfluß dieses Freigeistes fehlen; vielmehr sagt Byron ausdrücklich, daß er ihm an Unabhängigkeit der Gedanken nicht nachstand (das., S. 160); und er bemängelt die Art, wie Matthews seine atheistischen Anschauungen überall zum besten gab (das., S. 338). Byron bewahrte sich, wie auch später Shelley gegenüber, offenbar ein gesundes Maß von Objektivität. Aber es ist doch nicht zu verneinen, daß Matthews großen Eindruck auf Byron gemacht hat, und daß nach 1807 eine Vertiefung der Skepsis bei Byron durch jenen bewirkt wurde.[1] Das ist kein Wunder, da ihm Matthews als ein «geistiger Riese» galt (L. J., II., S. 8). Besonders 1809 waren sie, in London und Newstead Abbey, *great cronies;* aber dann verließ Byron England, und Matthews ertrank 1811 im Cam, als Byron eben zurückgekehrt war. Moore stellt einen entschiedenen Unterschied im Ton der Behandlung ernster Gegenstände im Jahre 1808 bei Byron fest und führt dies auf den Verkehr mit Matthews zurück. Dazu kommt ferner auch der Einfluß Rousseaus.[2]

Zu Anfang 1808 legte Byron seinem Freunde Dallas eine «kurze Zusammenfassung der Empfindungen des bösen George, Lord Byron» dar (L. J., I., S. 173), worin er Konfuzius moralisch über die zehn Gebote[3], Sokrates

[1] Dies gibt auch Moore zu (S. 75).

[2] Donner, S. 26 f.

[3] Vgl. Pope, *Temple of Fame,* 97 ff.:

"There in long robes the royal Magi stand,
Grave Zoroaster waves the circling wand;

über Paulus stellt, und worin er bereits die später in Italien öfters betonte Vorliebe für den Katholizismus kundgibt.

Er bekennt sich als Anhänger einer Gottheit und erklärt, er halte Wahrheit für das erste ihrer Attribute.

Ist das, was er hier sagt, auch sehr unvergoren, so zeigt es doch, daß die Gedanken des *Gebets* in ihm fortwühlten, wo sein Schwanken und seine Zweifel sich zu dem rührenden Aufschrei verdichtet hatten, der in der Zeile ausklingt: «O, weise mich auf den Weg der Wahrheit!»

Seit 1809 wird ein nicht zu unterschätzendes Moment wirksam, das Byrons Gesichtskreis erweiterte: seine große Reise, seine zweijährige Abwesenheit von England im Alter von 21 bis 23 Jahren.[1]

Seine Reisen lehrten ihn erkennen, daß auch Nichtchristen treffliche Menschen sein können, und führten ihn auch zum Nachdenken über die Vergänglichkeit aller Religionen.[2]

Wenn auch die Briefe während seiner Abwesenheit nicht viel Gelegenheit zu philosophierenden Bemerkungen gaben, sondern mehr der Beschreibung galten, so treten dagegen Bemerkungen, die für uns — im Hinblick auf

---

The sage Chaldaeans robed in white appear'd,
And Brachmans, . . .
Superior and alone Confucius stood,
Who taught the useful science — to be good".

[1] "I have learnt to philosophise in my travels" (L. J. I, S. 254).

[2] Siehe *L. J.* III, S. 402 und Note zu *Ch. H.* II, *Works* II, S. 207 und daselbst Canto II, 3: "Religions take their turn", etc. Vgl. Lukrez V, 1198 ff. Eine glänzende Bestätigung für Byrons "natürliche Religion" kann ich in *Ch. H.*, II, 3 — mit Donner — freilich nicht erkennen. Vgl. übrigens II, 44 (gegen den Aberglauben im Gegensatz zu "true worship").



seine Weiterentwicklung und seine Gedankenrichtung in früherer Zeit — nicht unwichtig sind, alsbald nach seiner Rückkehr auf.

Besonders ein Brief an Hodgson vom 3. September 1811 (L. J., II., S. 21 f.) erinnert uns an die Strophen sechs bis acht des *Gebets der Natur*. Byron entwickelt hier einen Grundgedanken seiner Skepsis, nämlich, daß der Gott, wie ihn die Christen lehren, nicht der wahre sein könne:

> Wäre er [auf die Erde] gekommen, oder hätte er [Christum] gesandt, so hätte er sich den Völkern geoffenbart und sich allen zu erkennen gegeben.
>
> Warum sind nicht alle Menschen Christen? . . . Wer wird glauben, daß Gott Menschen verdammt, weil sie nicht wissen, was ihnen nie gelehrt wurde?

Und dann sagt er:

> Ich bin kein Platoniker, ich bin gar nichts; aber ich wollte lieber ein Paulizianer, Manichäer, Spinozist, Heide, Pyrrhoniker [Skeptiker] oder Anhänger des Zoroaster sein als einer aus der zweiundsiebzig schuftigen Sekten, die einander in Stücke predigen aus Liebe zum Herrn und aus Haß gegeneinander. Redet von Galiläismus! Zeigt mir die Wirkungen —, seid Ihr besser, weiser, gütiger durch Eure Lehren? — usw.

Der Vater dieser Sprache dürfte Spinoza sein; denn Shelley hat sich in ganz ähnlicher Weise in seiner *Ansprache an das Irische Volk* (1812 gedruckt) ausgedrückt, und was Shelley betrifft, so ist nicht zu verkennen, daß es von Spinoza stammt.[1]

Ein Zusammenhang kann zwischen Shelley und Byron hier aber nicht bestehen; sondern diese zufällige Übereinstimmung ist ein Beispiel dafür, wie sehr man sich bei Vergleichen unter Zeitgenossen irren kann, wenn man

[1] Vgl. Bernthsen, S. 31 ff.

daraus auf Abhängigkeiten schließt. Vielmehr haben wir hier einen neuen Beweis für den Einfluß des Spinozismus auf den jungen Byron. Für Spinoza selbst sind sonst fast keine wörtlichen Belege beizubringen. Byron sagt zwar (L. J., II., S. 72), er habe Watsons Abhandlung an Gibbon gelesen (vgl. Donner, S. 112):

> Er beweist nichts, und so bin ich, wo ich war, — zu Spinoza hinneigend.

Wann er sich aber zuerst mit diesem beschäftigte, ob er ihn je im Wortlaut las, das wissen wir freilich nicht. Als erstes festes Datum ergibt sich der 3. September 1811.

Wir sehen aber immerhin, wie Byron den Spinozismus ausgestaltet. Spinoza hatte von den Türken und den übrigen Völkern gesprochen:

> Si Deum cultu iustitiae et charitate erga proximum adorent, eosdem Spiritum Christi habere credo et salvos esse, quicquid de Mahomete et oraculis et ignorantia persuasum haberent.

Byron setzt die ihm näher liegenden Sekten und Bekenntnisse ein: Manichäer, Zoroaster und Spinoza selbst!

Byron wendet sich also entschieden gegen den Anspruch des Alleinseligmachenden, der dem Christentum nicht zuzusprechen sei, und er berührt hier den Gedanken der allgemeinen Gottheit, — für die der Name gleichgültig ist, ebenso wie die Form des Kultus, — und den Pope (Univ. Prayer, 1) sehr prägnant ausgesprochen hat.[1]

---

[1] Es ist nicht unmöglich, daß auch Bolingbroke, auf dessen philosophischen Anschauungen Popes *E. o. M.* beruht, unmittelbar auf Byron gewirkt hat. In der bekannten Liste von 1807 (Moore, S. 67), führt Byron unter *Philosophy* auch Bolingbroke an; später auch mehrfach in dem Streit mit Bowles.

Drei unter den von Byron erwähnten Weltanschauungen sind für ihn späterhin nicht nebensächlich, und wir finden schon jetzt noch andere Zeugnisse dafür bei ihm vor.

1. Der Manichäismus, der ihm, trotz seiner Abwehr, besonders nach Herausgabe des *Kain* (1822), heftig vorgeworfen wurde, vertritt u. a. die Anerkennung zweier Grundprinzipien des Guten und des Bösen, und bedeutet auch einfach — wegen der Ablehnung des Alten Testamentes — einen Abtrünnigen.[1] Byron nennt so (1811) Coleridge, da er Campbells *Pleasures of Hope* in einer Vorlesung herabgesetzt hatte.[2]

2. Wenn wir für das *Gebet der Natur* (1806) den Spinozismus durch Popes Vermittlung für Byron in anspruch nehmen konnten, und wenn er sich selbst im Jahre 1811 direkt als «zu Spinoza hinneigend» bezeichnete, so wird uns dadurch um so besser eine Stelle aus einem Briefe Byrons an Professor Clarke erklärt, einen Mineralogen und «unermüdlichen Reisenden» (vgl. L. J., II., S. 129, Anm. [4]), von dessen Reisebeschreibungen Byron den zweiten Band gelesen hatte (1813):

> Ich bin vernarrt in die Drusen[3]; aber was, zum Henker, ist das mit ihrem Pantheismus? Ich werde nimmer ruhig sein, bis ich selbst danach forsche (L. J. II, S. 131).

3. Endlich hat die persische und chaldäische Weltanschauung bzw. Naturreligion bei Byron stets eine gewisse Rolle gespielt, wennschon diese Vorliebe für die

---

[1] D'Herbelot erwähnt die zwei Prinzipien öfters, so z. b. S. 385 b, 539 b, 919 b und unter "Mani", S. 558, wo auch die Lehre der Manichäer beschrieben wird.

[2] 8. Dez. 1811, L. J. II, S. 78. — Das. S. 83 nennt er ihn "this reformed schismatic."

[3] Ein syrischer Volksstamm.

östlichen Religionen bisher für die Forschung als nebensächlich nicht in Betracht gekommen ist.[1]

Die ersten Eindrücke davon wird Byron schon recht früh erhalten haben; jedenfalls beschäftigte er sich, seitdem er seine Reise nach Persien plante, eingehend mit diesem Lande.

Daß die Perser ihren Gottesdienst auf Berghöhen abhielten, hat auf Byron dauernd Eindruck gemacht. Dieser Brauch wird auch im *Alten Testament* erwähnt.[2] Auch *Vathek* kommt in Betracht: es wird dort gegen den Schluß (S. 182ff.) ein Tempel auf der Höhe eines Berges geschildert. Byron sagt 1813 (L. J., II., S. 366):

> Der Tempel des Ruhmes ist wie der der Perser das Universum; unser Altar die Spitze der Berge. Ich wäre ebenso zufrieden mit dem Kaukasus wie mit sonst irgendeinem Berge; und die, denen es gefällt, mögen den Montblanc oder den Chimborasso nehmen, ohne daß ich sie um ihre Erhöhung beneide.[3]

---

[1] Fontenelle spricht (S. 10 f.) von den Chaldäern. Sie werden auch sonst in dieser Zeit in der englischen Dichtung erwähnt (Pope, Thomson u. a.). In der Bücherliste von 1807 (Moore, S. 67) nennt Byron einiges Hierhergehörige (vgl. Fuhrmann, S. 108). Hafis erwähnt er auch *Ch. H.* II, 63.

[2] Vgl. Mommsen, S. 221.

[3] Dieser Brief war Donner nicht bekannt. — E. Koelbing hat (Engl. Studien XXII, S. 140 ff.) darauf hingewiesen, daß in einem Briefe Shelleys aus Chamounix der Gedanke ausgesprochen wird, Ahriman throne dort am Montblanc, Schrecken verbreitend, eine Vorstellung, die zusammen mit der reduzierten Bevölkerung jener Gegend wohl trübe sei, aber weder vom Dichter noch vom Philosophen außer acht gelassen werden sollte. Koelbing hat, wenn auch vorsichtig, die Frage aufgeworfen, ob hier nicht ein durch Shelley übermitteltes Element im *Manfred* zu erkennen sei. Ebenso vorsichtig möchte hier gefragt sein, ob da nicht vielleicht eher ein echt byronischer Gedanke in Shelleys Vorstellung eingedrungen ist? Die betr. Briefstelle Byrons fehlt bei E. H. Coleridge,

Der Gedanke, daß die religiöse Andacht nicht in Kirchen gebannt sein solle, war schon im *Gebet der Natur* (Str. 4 und 5) ausgesprochen. Donner führt dies auf den Einfluß Rousseaus zurück, doch ist, wie wir sahen, wohl Lukrez und besonders Pope heranzuziehen, vielleicht auch das Alte Testament (Jesaia 66, 1) und die Bergpredigt. Sofern Shelley ähnliche Gedanken darüber äußert, so kommt für uns *Königin Mab* zum Vergleich in Betracht (1813 veröffentlicht); also hat Byron die Priorität.

Es ist nicht überflüssig, dies zu betonen, da man Byron in geistiger Beziehung so gern zum sklavischen Gefolgsmann Shelleys machen möchte; nicht überflüssig, besonders auch deshalb, weil dieser Naturalismus in Byrons Denken zugleich orientalische Grundlagen aufzeigt, die gerade für ihn wirksam waren und bezeichnend sind.

Sonnenkult und Sternenmystik lagen da nicht fern, oder, anders gesagt: die Andacht in der Betrachtung der Himmelserscheinungen nicht nur als schöner Herrlichkeiten oder als freundlicher Zeichen der Güte und Allmacht Gottes, sondern als Schöpfungen, als der beredten Sprache des Universums, der Unendlichkeit, der Ewigkeit.

Ebenso aber müssen wir auch der 9. Nacht in Youngs *Night Thoughts* gedenken (S. 333 ff.), wo er aufs eindringlichste darstellt, daß *eternity is written in the skies*, und daß man aus den Sternen das Dasein einer Gottheit er-

---

wo er für *Ch. H.* III, 91: "Not vainly did the early Persian make", etc., Wordsworth als Quelle vermutet. — Mommsen und Coleridge verweisen auch auf Herodot 1, 131 als Quelle der Kenntnis vom Kult der Perser auf Berghöhen. Vor allem aber dürfte, neben *Vathek*, D'Herbelots Lexikon als Quelle in Betracht kommen, der mehrfach Berge erwähnt, wo die «Pyräen» (Feueraltäre) der Perser standen; so S. 97 b, 134 a, 540, 698 a.

kenne. Freilich ist bei Young keine Spur von Skepsis beigemischt, wie sie Byrons Bemerkung von 1814 enthält.

Diese Empfindungen wurden durch Herschel mächtig gefördert. Auch Shelley teilte sie, und auch er kam durch die neuen Entdeckungen zur religiösen Skepsis: die «Kenntnis von den Sternen» bezeichnet er (2. Note zu Q. M.) geradezu als unvereinbar mit den «kindischen Narreteien von dem jüdischen Gotte».

> Die Vielheit der Welten, die unbestimmbare Ausdehnung des Universums ist ein höchst gewaltiger (awful) Gegenstand nachdenklicher Betrachtung.[1]

Wie wir sahen (o. S. 20) war es eine ähnliche Betrachtungsweise, die Byron an allem Trost durch «Religion» verzweifeln ließ.

> Angesichts der Unendlichkeit, — weshalb sollte ich besorgt um ein Atom sein?

Und dann eine Bemerkung in seinem 1821 niedergeschriebenen *Detached Thoughts* (L. J., V., S. 458), die bisher nicht zu Byrons Weltanschauung in Beziehung gebracht worden ist, obwohl sie schon von der Gräfin Guiccioli (S. 118) angeführt wurde:

> Die Nacht ist auch etwas Religiöses; und [sie wurde es] noch in höherem Grade, als ich den Mond und die Sterne durch Herschels (Herschell's) Fernrohr betrachtete und sah, daß es Welten sind.

Wir werden sofort an «die lebenden und toten Welten» erinnert, von denen er im Frühjahr 1814 sprach (o. S. 20).

---

[1] Da *Q. M.* 1813 erschien, und da Byron sie kannte, möchte man versucht sein, einen besonders bedeutsamen Einfluß Shelleys auf Byron schon in jener Zeit anzunehmen. Dies ist nicht zu erweisen. Shelleys Anmerkungen waren überdies ja nicht sein Eigentum, sondern anderen, bekannten Werken entlehnt (vgl. Richter, S. 158). Auch Fontenelle spricht sehr entzückt über die Offen-

Die Folgerungen sind eben, auf Grund neuerer Erkenntnisse, andere geworden als früher; es handelte sich nicht mehr bloß darum, *to read Creation* (Young).[1]

Deshalb erhebt sich hier die Frage: wann blickte Byron durch ein solches Fernrohr?

Genf kommt (wie Professor Gautier mitteilt) im Jahre 1816 für ein Herschelsches Spiegelteleskop noch nicht in betracht. Italien steht außer Frage. Zwar kaufte Mary W. Godwin in Genf ein Fernrohr, um es Shelley zum Geburtstag zu schenken (1816).[2] Aber dies kann ebensowenig, wie die vier Fernrohre, die Byron in Venedig bei sich hatte (L. J., V, S. 233; VI, S. 161 f.) mit *Herschell's telescope* gemeint sein. Es gab allerdings damals kleinere Spiegelteleskope, die man auf Reisen mit sich nahm.[3] Aber auch ein solches würde Byron nicht schlechthin als *Herschell's telescope* bezeichnet haben. Es mag sich um eines der großen Herschelschen Fernrohre gehandelt haben. Miß Milbanke interessierte sich ja nur zu sehr für Mathematik, und auch für Astronomie; es wäre nicht unmöglich, daß Byron durch sie auf den Gedanken kam, einmal einen Blick durch ein solches Rohr zu tun. Möglich ist es auch, daß es sich um ein solches handelt, wie Wordsworth es in seinen *Star-Gazers* erwähnt: man konnte

---

barungen der Himmelswelt. — Über die große Wirkung von *Q. M.* bei ihrem Erscheinen vgl. Richter, S. 149.

[1] Vgl. auch Thomson, *Summer*, S. 91: die Philosophie ist "intent to gaze Creation through; and from that full complex Of never-ending wonders, to conceive Of the Sole Being right, who spoke the word," usw.

[2] Marshall, Julian, *The Life and Letters of M. Wollstonecraft Shelley* I, S. 146 (2. August).

[3] Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Professor Wirtz in Straßburg.

für Geld durch ein auf den Straßen Londons aufgestelltes Fernrohr die Gestirne betrachten.[1]

Wir werden also darauf hingeführt, daß Byron bereits vor der Abreise von England (1816) den tiefen Eindruck von der Weltnatur der Gestirne empfangen hat; und dies stimmt sehr wohl zu seiner auf dieser Erkenntnis begründeten dogmatischen Indifferenz vom März 1814.

Byron hatte eine Offenbarung erlebt. Sie mußte viel nachhaltiger wirken als alles, was er etwa bei Fontenelle gelesen hatte. Er wurde dabei auch in einem Gedanken bestärkt, den er schon bei Lukrez oder Buffon gefunden haben mochte[2], jedenfalls aber aus Popes *Essay on Man* kannte, den Gedanken von der Unbedeutendheit des Menschen, dieses «Atoms», im Gegensatz zum Universum.[3] Er äußerte sich darüber am 18. Juni 1813 an Gifford (L. J., II, S. 222):

> Es war unsere verhältnismäßige Unbedeutendheit und die unserer Welt, wenn sie mit dem mächtigen All in Konkurrenz gebracht wird, die mich zuerst dazu führte, daß unsere Ansprüche auf Ewigkeit überschätzt sein möchten.[4]

---

[1] Ob vielleicht eines der Riesenteleskope Herschels selbst eine Zeitlang dem Publikum zugänglich war, habe ich nicht feststellen können.

[2] Lukrez, II, 174 f.; V, 156 ff. Buffon, *T.*, S. 221.

[3] I, 257 f., III, 27 ff. Pope spricht von der Unbedeutendheit des Menschen, der sich einbilde, alles sei für ihn geschaffen, während er doch nur ein notwendiges Glied sei in der gesetzmäßigen Ordnung aller Dinge, der «großen Kette» alles Seienden. — Vgl. auch Young (9. Nacht; S. 332): "that insect, man!" Richter irrt, wenn sie sagt (S. 157), Shelley habe in seiner Anschauung, daß alles «Glieder einer und derselben gewaltigen Kette natürlicher Wesen», nur einen Vorläufer — Chatterton — gehabt: Spinoza und Pope kommen auch in betracht.

[4] Vgl. Lukrez VI, 650 ff. Vgl. auch Milton, *P. L.* VIII, 17 ff. Anders läßt Milton Raphael sprechen, *P. L.* VIII, 90 ff.

Er macht Gifford dann das Zugeständnis, diese Anschauung möge eine Krankheit, eine Gemütskrankheit, Hypochondrie sein, die er auch infolge der düsteren kalvinistischen Schule seiner Kindheit durchmache.

Der Gedanke von der Unbedeutendheit des Menschen war demnach schon früh in ihm lebendig und eine der Grundlagen seiner religiösen Zweifel geworden.

Also ist die tiefere Naturerkenntnis ein Fundament der Byronschen Skepsis. —

Das geht schon in den Anfängen weit über bloße «natürliche Religion» hinaus, hängt aber eng damit zusammen: es gibt ihr einen Inhalt. Dies kündet sich 1811 an; 1813 und 1814 treten Astronomie und Kosmogonie bestimmend hervor.

Damit ist das Bild im Entwurfe angedeutet. —

Spärlich, aber nicht inhaltlos sind die ersten Anzeichen; verhältnismäßig zögernd ist dann der Fortschritt. Byrons Dichtung kommt 1811 bis Mitte 1814 überhaupt kaum in Betracht. Ja, es möchte sogar scheinen, es sei ihm die Natur als Trösterin in London ferner gerückt (vgl. Ch. H., III, 68).

Eine Stelle im *Giaour* (V. 1192 ff.) ist geradezu eine Absage an die Natur; aber es liegt ihr vielleicht ein wahres Empfinden in Verbindung mit dem Tode der «Thyrza» zugrunde:[1]

Und sie war hin, — ich atmete noch, . . .
Ein Schauer faßte mich, ein Graun,
Das Antlitz der Natur zu schaun,
Wo, was mir farbig sonst gelacht,
Jetzt hüllte meiner Seele Nacht![2]

---

[1] Vgl. *B. o. A.*, 64: "In sooth I love not solitude". Doch ist dies wohl durch die Situation bedingt. Vgl. o. Anm. [2], S. 30.

[2] Übersetzt von Böttger; II, S. 34 (Ausgabe von Wetz).

Nachhaltig ist diese Stimmung nicht gewesen; Byron hat, trotz allen Dandytums, gerade in London seinen Gedanken eine entscheidende Richtung gegeben.[1]

Dies ist begreiflich, wenn man bedenkt und es an Byrons und Shelleys Bemerkungen bemißt, wie die kosmischen Erkenntnisse jener Zeit die Kulturmenschheit, und die Londoner aus nächster Nähe, sozusagen elektrisierten.

Wir allerdings können uns das Erschütternde, was all dies für denkende Menschen haben mußte, kaum vorstellen. Wir können nur ahnen, welche Fülle von Fragen sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts besonders dem aufdrängen mußte, der ungemein viel las und der dem Dogma schon an und für sich nicht restlos zugewandt war.

Er mußte nicht nur die schon längst aufgeworfene Frage aufs neue durchdenken, ob denn, da die blinkenden Sterne nichts anderes als Körper wie die Erde sind, nun auf jenen Erden nicht wirklich auch Leben, nicht wirklich Menschen seien.[2] Und er mußte von dem Gedanken durchzuckt werden, ob, dieser nicht ohne weiteres abzuweisenden Ansicht gegenüber[3], sich die Lehre von dem auserwählten Volk, vom Christentum als der allein von Gott geoffenbarten Religion aufrecht erhalten lasse, ob der Mensch in seiner Winzigkeit sich da nicht in einem hochmütigen Irrtum befinde; ebenso wie er sich immer

---

[1] An Miss Milbanke, *L. J.* III, S. 157: "My mind and my feelings were moreover occupied with considerations which had nothing in common with the circle where I was whirling."

[2] Damit trat eine antike Ansicht wieder in ihre Rechte. Vgl. Lukrez II, 1075, der eine Vielheit der Erden annimmt.

[3] Vgl. Milton, *P. L.* VIII, 144 ff. Sofern diese Ansicht ein Ausfluß des Mystizismus ist, muß natürlich besonders an Dantes *Paradiso* erinnert werden.

mehr an die Vorstellung gewöhnen mußte, daß unsere Erde, die als das schönste und unübertreffliche Gotteswerk anzusehen wir uns in unserer Kurzsichtigkeit vermessen hatten, nichts als ein Atom im Weltraum, ein ähnliches unter unendlich vielen sei.

Daß dies Zweifel erwecken mußte, ist klar; und Skepsis und Eingliederung des Irdischen in das große Ganze sind es denn auch, die bei Byron nun immer lebhafter hervortreten, — jene ein negatives Element, das aber zu positiven Werten führte. Zu den Tatsachen der Forschung tritt die individuelle logische Überlegung.

Diesen Tatsachen hat sich Byron aber um so lieber und um so fester angeschlossen, als das Tatsächliche — die Wahrheit — für ihn stets ein Bedürfnis war, und da es nun in ungeahnter Weise seiner frühen Skepsis das Recht verlieh, zu walten.

II. Von Mitte 1814 bis 25. Mai 1816.

In diesem, übrigens ja nur kurzen Zeitraum ist die Scheidung in einzelne Abschnitte schwierig, weil es sich dabei hauptsächlich um das Gedicht *When Coldness wraps* usw. handelt, das alle drei Gebiete — Astronomie, Kosmogonie und Weltanschauung zugleich berührt. Von einer Trennung ist daher hier abgesehen worden. —

Die zeitliche Begrenzung dieses Abschnittes erscheint aus bestimmten Gründen gegeben.

Erstens beginnt Mitte Juni 1814 die Abfassung der *Hebräischen Melodieen*, die in ihrer Eigenart von allem übrigen abstechen, und wozu das genannte Gedicht gehört, das von Donner und anderen als eine ebenso auffallende Einzelerscheinung betrachtet worden ist, wie *Das Gebet der Natur* im Rahmen des Jahres 1806.

Zweitens ist ein Einfluß Shelleys auf Byron erst nach dessen Ankunft in Genf (25. Mai 1816) anzunehmen. Um dies viel erörterte Thema besser fassen zu können, sowie aus sachlichen Gründen, sind daher auch die ersten 67 Stanzen von *Childe Harold* III, für die Untersuchung von den folgenden zu trennen, wie dies auch Gillardon schon tat (S. 38).

Andererseits müssen wir jetzt, da Byron gerade im Sommer 1816 gern auf seine früheren Gedanken und Stimmungen hinweist, wiederholt auch über den Zeitpunkt seiner Ankunft in Genf hinausgreifen, um diesen Rückblicken für Byrons geistige Entwicklung gerecht zu werden.



Drittens aber sind hier zwei Erscheinungen in Byrons Dichtung festzustellen, die einen Fortschritt bedeuten. Einmal treten klassizistische Bezeichnungen für Himmelskörper nun nicht mehr auf. Dies ist z. b. im Hinblick auf Shelley (und Keats) wohl zu beachten, da Shelleys Phantasie sich von den typischen Vorstellungen der Antike dichterisch nicht frei gemacht hat, so gut er auch in der modernen Naturkunde bewandert war. Auch von Miltons etwaigem Einfluß verspüren wir künftig in dieser Beziehung bei Byron nichts mehr.

Überdies tritt Byrons Neigung, Himmelskörper in ausführlicheren Bildern zu verwerten, wie er es erstmals 1806 tat (To E. N. Long, 90 ff.), immer stärker hervor. —

Die Sonne kommt in diesem Zeitraum nicht in betracht. Der Mond beherrscht die nächtliche Stimmung in der *Belagerung von Korinth.* Kalt und rund nennt ihn Byron hier, machtlos gegenüber der Meerflut, still in der Höhe droben.

Er ist die «Sonne der Schlaflosen», ein «melancholischer Stern», dessen tränenvoller Strahl aus der Ferne herabzittert, und welcher der Freude gleicht, deren man sich nur erinnern kann; dem Licht vergangener Tage, das strahlt, aber nicht erwärmt; deutlich, doch fern; klar, doch, ach! wie kalt! («Sun of the Sleepless.») Hier ist der Mond der Inhalt eines ganzen Gedichtes von hoher Poesie.

Der Himmel ist wie ein Ozean in der Höhe[1], mit

---

[1] *S. o. C.*, 244 ff. Vgl. u. S. 57 was Byron über Popes "flood of light" sagt; aber auch Buffon, *Ép.* I, S. 65 f., über die «eaux supérieurs» der biblischen Vorstellung (Gen. I, 6, 7). Vgl. auch Young, S. 235 u. 348, wo der Himmel einem Ozean verglichen wird, sowie *P. L.*, II, 891. Shelley, *Prol. to hellas*, 70.



Inseln von Licht bestreut[1], phantastisch, geisterhaft hell.

Die schöne Stelle in der *Belagerung* (643 ff.), wo er von der Wolke spricht, die am Mond vorüberzieht, entlehnte er nach eigener Angabe einer ähnlichen Stelle in *Vathek.* Im übrigen ist auch jetzt wieder die Wolke ein Symbol des Trüben: sie suchte das Licht des Sternes zu verhüllen, der ihm bis zuletzt treu blieb, während der Hundsstern seinen Einfluß überall verbreitete (A Sketch, 77 f.). Jener Stern — seine Halbschwester Augusta — blickte auf ihn wie das Auge eines Seraphs, mit ungebrochenem Licht, das noch reiner schien als ein Stern, und alle Dunkelheit vertrieb (St. to A., 11 ff.; Poetry III, S. 545).

Die Sterne beherrschen den Eingang von *Parisina* (v. 8; 57 f.). Der das Schwert führende Arm Alps wird mit einem herabfallenden Stern verglichen (S. o. C., 836).

Im einzelnen erwähnt Byron noch den Morgenstern (Ch. H., III, 25).

Das Meteor spielt auch jetzt eine verhältnismäßig große Rolle.[2]

Die Übersetzung des Gedichtes *Auf den Stern der Ehrenlegion* enthält einen durchgeführten Vergleich mit einem Stern (Str. 2).

---

[1] Vgl. Fontenelle, S. 105: «... cette fourmillière d'astres» (die Milchstraße). «Ils ressemblent en quelque sorte aux isles Maldives.» Vgl. auch Campbells *Pleasures of Hope* (Anm. von E. H. Coleridge, Works, III, S. 459), sowie Milton, *P. L.* III, 567: "Or other worlds they seemed or happy isles". Auch bei Southey, *Thalaba* VI, 10, findet sich dieser Vergleich. Shelley, a. a. O., 17.

[2] *Napoleons Farewell*, 1; *S. o. C.*, 170 f.; *Legion of Honour*, 1. In *S. o. C.* hatte er statt Meteore zuerst «Kometen» eingesetzt.



Hierher gehört auch das Gedicht *When Coldness wraps this Suffering Clay;* ehe wir aber näher darauf eingehen, haben wir zu untersuchen, inwiefern sich bei Byron in diesem Zeitabschnitt wieder eine persönliche Hinneigung zur befreundeten Natur aufweisen läßt:

Wer alt geworden ist in der Welt, der kann sagen, weshalb der Gedanke, wenn auch voll längst gehegter, luftiger Bilder, in einsamen Höhlen Zuflucht sucht (Ch. H., III, 5).

Und Byron fühlte, daß er ein anderer, daß er «alt» geworden sei (das. 7. 8). Er hatte nun ein edleres Ziel vor sich (das. 11). Er suchte, von der Menge unbeachtet, ein geeignetes Feld für seine Gedanken (fit speculation), wie er sie in fremdem Lande in den Wunderwerken Gottes und der Natur gefunden (das. 10).

Wo sich die Berge erhoben, dort waren ihm Freunde; wo das Weltmeer rollte, dort war sein Heim. Wo ein blauer Himmel, ein heißes Klima sich dehnte, dort besaß er die Lust und die Kraft umherzupilgern; Wüste, Wald, Höhle, der Schaum der Brandung waren ihm Gefährten; sie sprachen mit ihm eine Sprache, klarer als die seines Landes, der er oft auswich, um die Natur sich sonnig im See spiegeln zu sehen (das. 13). Wie die Chaldäer konnte er die Sterne beobachten . . . (das. 14). Unter Menschen aber war er wie ein wildgeborener Falke mit beschnittenen Flügeln (das. 15).

Daß hier *Manfred*-Stimmung hervorbricht, bedarf eigentlich keines Wortes. Und doch ist es nötig, nach den bisherigen Beweisführungen, daß Wordsworth und Shelley die geistigen Väter der Naturdichtung Byrons von 1816 seien.

Die Welt der wahren Weisheit ist nicht im Sturm

des Lebens zu finden, der die Menschheit dahin trägt (das. 44, 46); jene Welt schafft die Weisheit sich selbst, oder sie liegt in dem Schaffen der mütterlichen Natur.

Das ist ein tiefes Bekenntnis.

Wohl konnte er seiner Schwester schreiben, er habe seine Seele kürzlich mit der Natur wieder bevölkert (L. J., III, S. 355). Und so dürfen wir denn auch nicht nur die Stelle im *Traum* (Juli 1816) hier erwähnen, die (Absatz IV) fast wörtlich die 13. Stanze von *Childe Harold*, III, wiederholt, sondern auch diejenige, welche (Absatz VIII) das Ende des Traumes enthält, wo sich Byron nach der Ehetrennung schildert, und worin er als einziges Heilmittel die Natur, die Liebe zur Natur, aufstellt:

Er machte sich die Berge zu Freunden; mit den Sternen und dem lebendigen Geist des Universums hielt er seine Zwiesprach[1], und sie lehrten ihn die Zauber ihrer Mysterien.

> Ihm lag das Buch der Nacht weit offen, und Stimmen aus dem Abgrund enthüllten ein Wunder, ein Geheimnis; sei es so![2] —

[1] Vgl. *Ch. H.* II, 25.

[2] Hiermit vergleicht Pughe (S. 99) eine Stelle aus Wordsworths *Song at the Feast of Brougham Castle:* — "He knew the rocks", etc. Dieser Vergleich ist etwas weit hergeholt. Vielmehr klingt die Stelle bei Byron fast wie ein Protest gegen Wordsworth (Exc. I, 223 ff.):

> "Early had he learned
> To reverence the volume [die Bibel] that displays
> The mystery, the life which cannot die . . ."

Es ist viel eher zu vergleichen Young; besonders 9. Nacht (S. 340): «The soul of man . . . Contemplating their [der Sterne] grandeur, finds her own,» usw. Auch S. 363: «There dwells,» usw.

Der «Geist des Universums» ist ein Ausdruck, der vor dem 25. Mai 1816 vermutlich nicht in Byrons Feder gekommen wäre. Der Gedanke war aber schon dagewesen: der Pilger nach der Troas nannte das:

Gott, der allein am Himmel zu sehen war. (Dream, IV).[1]

Auch andere Stellen zeigen, wie sehr die Rückkehr zur Natur Byron selbst beschäftigte. Die Natur, so sagt er (Epistle to Augusta, 11, Works, IV, S. 60), sei schon früh seine Freundin gewesen; jetzt solle sie seine Schwester sein. Bald (Ch. H., III, 68) werde die Verlassenheit in ihm verborgene Gedanken erneuern, die ihm jedoch nicht weniger lieb seien als vorzeiten, ehe er durch den Verkehr mit der Herde in ihren Pferch gebannt worden sei.

Auch im *Manfred* finden sich Stellen, welche die Brücke schlagen, und die uns Byron vor seiner Abreise aus England zeigen. Was er zu der Alpenfee sagt, ist uns nichts Neues mehr (II, 2, 60 ff.): wie er sich von den Menschen fern hielt und an der großen und wilden Natur ergötzte, wie er dem gleitenden Monde durch die Nacht hin folgte und den Sternen in ihrer Entfaltung; wie er sein Auge mit der Ewigkeit vertraut machte, gleich den Magiern der Vorzeit; und wie mit seinem Wissen sein Durst nach Wissen wuchs. (Vgl. auch II, 2, 10 ff., unten S. 72.)

Ferner der Eingangsmonolog der letzten Szene (III, 4, 1 ff.):[2]

[1] Dies erinnert an denselben, öfters bei Young vorkommenden Gedanken; 8. Nacht, S. 287: «Where they [die gewöhnlichen Menschen] Behold a sun, he spies a Deity.» 9. Nacht, S. 329: «One sun by day, by night ten thousand shine, and light us deep into the Deity.»

[2] Die anzuführenden Stellen aus *Manfred*, *Mazeppa* und *Kain* erlaube ich mir, meinen eigenen, ungedruckten Übersetzungen dieser Dichtungen zu entnehmen.

Die Sterne sind nun da; der Mond strahlt über
Den schneebedeckten Gipfeln, — wundervoll!
Noch bannt mich die Natur; denn mehr vertraut
War mir der Nacht Gesicht als das der Menschen. —
In ihrem sterndurchglänzten Schattengrund
Von düstrer, ungestörter Lieblichkeit
Lernt' ich die Sprache einer andren Welt. —

Auch Vathek war ein Suchender; auch seine Mutter Carathis besaß den «Durst nach Wissenschaften, die den Sterblichen verhüllt sein sollen» (S. 205), und sie erlitten beide die Strafe für diejenigen, «welche über die Grenzen dringen wollen, die der Schöpfer den menschlichen Kenntnissen gesetzt hat» (S. 206). «Unheil dem Verwegenen, der das wissen will, was er nicht wissen sollte, und der das unternehmen will, was seine Kraft übersteigt»; so lautete die geheimnisvolle Inschrift auf der Säbelklinge, die Vathek von einem unbekannten Händler erworben hatte (S. 19).

Es kommt wohl als ein Stück Selbstschilderung auch die Stelle *Don Juan*, I, 92 und 93 (1818) in Betracht, wo Byron von seinem Helden sagt: «Er dachte, wie viele Meilen wohl der Umfang des Mondes betrage; an Luftballons und die vielen Schranken für die volle Kenntnis vom grenzenlosen Firmament ... In solchen Gedanken wie diese mag wahre Weisheit ein erhabenes Verlangen erkennen und hohes Streben, womit einige wohl geboren werden; die meisten jedoch erlernen sie, um sich damit zu plagen, ohne zu wissen warum. 's war seltsam, daß einer sein Hirn in so jungen Jahren über den Mechanismus des Himmels anstrengte ...»[1]

Was wir anführen konnten, sind unverkennbare Hinweise auf die, Byrons Neigung entsprechende, intensive

[1] Vgl. auch aus demselben Zusammenhang u. S. 76.

Betrachtung des gestirnten Himmels. Auch eine Briefstelle (L. J., III, S. 241; 1815) zeigt uns, wie nachhaltig der Eindruck, den er vom subtropischen Himmel erhielt, in seiner Seele haftete. Er verteidigt die Beschreibung einer Mondnacht in Popes *Iliad*[1], die Wordsworth in seiner Gedichtausgabe von 1815 bemängelt hatte.

> Es ist ein Hervorbrechen, ein Licht, ein Glühen in der Nacht der Troas, welches die Planeten lebend und den Pol glühend macht. Der Mond ist — wenigstens der Himmel ist — die Klarheit selbst; und ich kenne keinen angemesseneren Ausdruck für solch einen Himmel . . . als: eine Flut von Herrlichkeit.

Neben der Bewunderung für die Pracht der Sternenwelt bemerken wir aber auch eine eigentümliche seelische Anziehungskraft, welche diese auf ihn ausübte. Von den «Inseln von Licht» sagt er (S. o. C., 248 ff.):

> Wer sähe sie da droben ziehn,
> Und möchte nicht der Erd' entfliehn,
> Und wünschte sich nicht leichte Schwingen,
> In ihren ewgen Glanz zu dringen? (Böttger).

Dazu stimmt die Stelle *Childe Harold*, III, 14:

> Wie die Chaldäer konnte er die Sterne beobachten, bis er sie mit Wesen bevölkert hatte[2], licht wie ihre eigenen Strahlen, und bis die Erde und erdgeborene Mißtöne und menschliche Schwächen ganz vergessen waren. Hätte er seinen Geist auf diesem Fluge belassen können, so wäre er glücklich gewesen. Aber dieser Staub drückt seinen unsterblichen Funken aus, indem er ihm das Licht neidet, zu dem er aufsteigt, als wollte er die Kette zerbrechen, die uns zurückhält von jenem Himmel, der uns an seine Ufer lockt. —

---

[1] V. 555 ff. Vgl. L. J. III, 239, Anm.

[2] Vgl. Milton, *P. L.* VIII, 175 u. a., über die Bewohntheit der Gestirne. Später Shelley, *P. U.*, I, 161.

Diese Stelle entspricht in manchem den Gedanken in den *Hebräischen Melodien* ebenso, wie die angeführte Stelle aus der *Belagerung von Korinth*, die zeitlich mit dem Gedicht *When Coldness* usw. genau zusammenfällt.[1]

Donner hatte *Childe Harold*, III, 75, als die erste Äußerung Byrons über das pantheistische Aufgehen im All angesetzt; Gillardon macht darauf aufmerksam, daß jener Stelle in der *Belagerung* die Priorität zukomme. Wir müssen aber noch um dreizehn Jahre zurückgehen, um die ersten Spuren dieses Gedankeninhalts bezüglich der Seele nachzuweisen.

Eine ätherische Verklärung der Seele, ein unkörperliches Fortbestehen, ein Hinschweben derselben im Wind oder im Nebel ist seit 1802 mehrfach Byrons Gedanke gewesen[2] (Anhang I).

In dem Gedicht *An Thyrza* (1811) findet sich überdies die Vorstellung der Fernwirkung der tugendhaften Seele aus glücklicheren Welten auf den im Leben Zurückgebliebenen. Wenn das Ziel ihres Weges hier auch der herkömmliche Himmel war, so ist es doch begreiflich, wenn Byron bei der Andacht, die der Sternenhimmel in ihm erweckte, schließlich zu konkreteren Vorstellungen in dieser Hinsicht kam[3] und einer antiken, bzw. christlich mystischen Anschauung Zutritt in seiner Dichtung verschaffte.

---

[1] Erster Brief aus Seaham, Durham: 26. Januar 1815. (L. J. III, S. 173). *When Coldness* usw., datiert: Seaham 1815. — *The Siege of Corinth*, 31. Januar 1815. Letzter Brief aus Seaham: 8. März 1815.

[2] Dies geht teilweise zunächst auf Ossian zurück; vgl. Wilmsen, S. 8.

[3] Vgl. überdies Pope, *E. o. M.* I, 27: "What varied being peoples ev'ry star" . . .

Betrachten wir nun das Gedicht

When Coldness wraps this Suffering Clay.[1]

When coldness wraps this suffering clay,
Ah! whither strays the immortal mind?
It cannot die, it cannot stay,
But leaves its darkened dust behind.
Then, unembodied, doth it trace
By steps each planet's heavenly way?[2]
Or fill at once the realms of space,
A thing of eyes, that all survey?

2. Eternal — boundless, — undecayed,
A thought unseen, but seeing all,
All, all in earth, or skies displayed[3],
Shall it survey, shall it recall;
Each fainter trace that Memory holds
So darkly of departed years,
In one broad glance the Soul beholds,
And all, that was, at once appears.

3. Before Creation peopled earth,
Its eye shall roll through chaos back;
And where the farthest heaven had birth,
The Spirit trace its rising track.
And where the future mars or makes,
Its glance dilate o'er all to be,
While sun is quenched — or System breaks,
Fixed in its own Eternity.

4. Above our Love — Hope — Hate — or Fear,
It lives all passionless and pure:
An age shall fleet like earthly year;
Its years as moments shall endure.
Away — away — without a wing,
O'er all — through all — its thought shall fly,
A nameless and eternal thing,
Forgetting what it was to die. —

---

[1] Deutsche Übersetzung von Böttger: vgl. Anhang II.

[2] Variante: "The stars in their eternal way?"

[3] Variante: "A conscious light that can pervade."

Dazu kommt noch das dritte der: *Stanzas for Music* genannten Gedichte (Works, III, 426; Juni 1815):

Bright be the place of thy soul!
No lovelier spirit than thine
E'er burst from its mortal control,
In the orbs of the blessed to shine;
On earth thou wert all but divine . . .

Daß der Gedanke, den Byron seit 1802 wiederholt angedeutet hat, im Jahre 1815 umfassendere Gestalt annahm, ist ebensowenig erstaunlich wie die Tatsache, daß er ihn nun mit höchster Kunst zum Ausdruck gebracht hat. Wir haben es hier mit einem Höhepunkt, nicht mit einem vereinzelten Anlauf zu tun.

Der Gedanke einer mystischen Verschmelzung der Seele mit dem Weltall ist bei Byron längst vorgebildet und erkennbar; nur hat er noch keine solch ausführliche Betonung gefunden. Man wird dies Gedicht vor allem als einen Ausdruck des puritanischen Hebraismus ansehen müssen, und darin eine Anlehnung an einige entsprechende Stellen in Youngs *Nachtgedanken* erblicken (vgl. Anhang III). Auch Campbells *Pleasures of Hope* kommen in Betracht (vgl. ebendort).

Das Gedicht ist wohl dem jüdisch-alexandrinischen Geist nahe verwandt[1]; aber dennoch ist es ein Stück christlicher Mystik, ein Stück britischer Frömmigkeit.

Daß wir diese Anschauung bei dem Skeptiker Byron finden und daß wir ihr wiederbegegnen (Ch. H, III; be-

[1] Nach Dähne (S. 329 ff.) lehrte Philo das körperlose Fortbestehen der Seele nach dem Tode. Sie allein ist befähigt, Gott zu schauen. Ferner (das., S. 423 u. 485) ist der Endpunkt der philonischen Ethik: Die tugendhafte Seele lebt ohne alle Anfechtung «in ununterbrochener göttlicher Anschauung und Seligkeit». Die Seele himmelwärts! — das ist der Grundcharakter alexandrinischer Religionsphilosophie.

sonders Str. 14 und 74), ist allerdings überraschend, wenn man die Vorstufen (vgl. Anhang I) außer acht läßt. Byron hat aber die Unsterblichkeit der Seele nie direkt angezweifelt[1]; seine Skepsis galt vor allem der alttestamentlichen Legende und dem Anspruch des Alleinseligmachenden des Christenglaubens der Bibel trotz aller Verstöße dagegen im Lager der Orthodoxie; besonders auch der Lehre von dem persönlichen, namentlich dem strafenden, unbarmherzigen Gotte. Wir haben daher in unserem Gedicht die spiritualistische Weltanschauung Byrons vor uns, die, dem finsteren Kalvinismus mit seinen Höllenstrafen entfliehend, einen frohen Glauben darstellt.

Man mag darin einen Ausdruck des Gedankens von der Erhaltung der Substanz im pantheistischen Sinne erkennen; aber die religiöse Grundlage, das Herkömmliche darin ist doch sehr deutlich.

Trotzdem ist es wohl nicht ohne Bedeutung, daß Byron, entgegen seiner früheren Darstellung (vgl. Anhang I), daß die Seele dem All auf Schwingen zustrebe, die Vergeistigung klarer faßt, indem er betont: *without a wing* (ohne Schwingen). Hierdurch erhebt sich in diesem Gedichte der christliche Mystizismus tatsächlich zum mystischen Pantheismus.

Da Byron — wenn auch nur bedingt — ein Anhänger der Lehre von der *Causa Prima* war und blieb (s. oben S. 40 u. Parry, S. 208), und da er sich bald nach der Abfassung der *Hebräischen Melodien* mit Leichtigkeit Modifikationen des mystischen Pantheismus, bezogen auf die lebende Natur, anpaßte, so ist dieser erste offen-

[1] Außer vielleicht in den Thyrza-Liedern, wo vom Tod als "dreamless sleep" die Rede ist. Vgl. auch *Euthanasia*, 8: "To be the nothing that I was."

kundige Anklang an diesen Vorstellungskreis im Bilde der Entwicklung allerdings recht wichtig.

Bedeutsam aber ist besonders auch das ausführliche Verweilen bei dem Einblick der Seele in die kosmischen Vorgänge.[1] Ist dies auch in letzter Linie nur eine Paraphrase der Gedanken, denen schon Young kurz Ausdruck verlieh[2], so verrät sich uns hier doch zum ersten Male Byrons Sehnen, in diese schon 1814 (März) an seine Gedanken deutlich herantretenden Rätsel einzudringen. Auch insofern stellt das Gedicht einen Fortschritt in der Entwicklung von Byrons Weltanschauung dar: von jetzt an werden wir die Vereinigung des Gedankens von der Unsterblichkeit mit den zeitgemäßen kosmischen Vorstellungen und Lehren immer deutlicher erkennen.

When Coldness wraps steht, genau betrachtet und richtig gewertet, gar wohl an seinem Platze im Rahmen der Entwicklung Byrons.

Wir werden um so mehr erwarten dürfen, daß seine Gedanken noch öfters hieran anklingen werden, wenn wir beachten, was er selbst um jene Zeit von seiner Dichtung

[1] Auch Q. M. zeigt der Seele Ianthes "past, present, future". Aber welch ein Unterschied zwischen der engen Auffassung Shelleys, dessen Vergangenheit mit Palmyra als dem Letzterreichbaren beginnt und mit der phantastischen Schilderung eines Zukunftsparadieses endet, und Byrons Sehnsucht nach Wahrheit! — Es ist zu bemerken, daß auch in *Q. M.* die christliche Spekulation durchschimmert, übertragen auf das Seelenleben der Schlafenden; die Seele "clothed in its changeless purity, may know" usw., und: "may taste That peace, which in the end all life will share." (Vgl. "I am the Fairy Mab," etc.).

[2] Man möchte auch an Dantes *Paradiso* denken, wo der verklärten Seele alle Geheimnisse des Himmels offenbart werden. — Byron kannte die *Göttliche Komödie* bestimmt schon 1814 (vgl. Fuhrmann, a. a. O., S. 99).

sagt: er hatte durchaus die Empfindung, einseitig gewesen zu sein, sich ausgeschrieben zu haben.

Am 1. Juni 1815 spricht er (L. J. III, S. 201) von dem geringen Erfolg des *Lara*, der *too metaphysical* sei. Am 3. Januar 1816 spricht er sich unbefriedigt über seine früheren Dichtungen aus (L. J. III, S. 251). Am 20. Februar entschuldigt er das Versmaß der *Belagerung* (die ebenso, wie *Parisina*, nicht immer günstig beurteilt wurde[1]), damit, daß er sich an etwas habe versuchen wollen, was verschieden von dem Früheren sei. Am 8. März schreibt er an Moore, er stimme diesem bei, daß er (Byron) zu viel geschrieben habe.

> Ich weiß nicht, warum ich so viel bei denselben Szenen verweilt habe, außer weil ich fand, daß sie in meiner Erinnerung verblassen oder sich verwirren; . . . und ich war darauf bedacht zu prägen, ehe der Stempel abgenützt wäre. Ich zerbreche ihn nun. Mit jenen Ländern und den Ereignissen, die damit verbunden sind, beginnen und endigen meine wirklich poetischen Gefühle. Sollte ich es versuchen, — ich könnte nichts aus irgendeinem anderen Gegenstande machen, und jenen habe ich offenbar erschöpft. . . . Es gibt noch einige, über die ich vielleicht noch mehr hätte sagen können; aber ich lasse sie alle fahren, und das zu bald.

Diese letzte Bemerkung gewinnt Farbe durch eine Mitteilung der Guiccioli (S. 84):

> Müde, immerfort das Ziel der Anfeindung seiner Gegner und der Geistlichkeit zu sein, die er in seinen Schriften unwirsch behandelte [Ch. H. II][2], zog Lord Byron es vor, stillzuschweigen; und er hörte auf, bis er in die Schweiz kam, in seinen Schriften irgendwelche Anspielungen auf irgendwelche

[1] Siehe Protheros Anm., *L. J.* III, 263. Vgl. auch das., 269.
[2] Vgl. dazu Guiccioli, S. 81 ff.

philosophischen Zweifel zu machen, die er etwa genährt haben mag.[1]

Wenn aber Byron ein Dichter war, so mußte er nun statt jenes vernichteten Stempels einen mit anderer Prägung nehmen. Und er tat es. Die Massen, die für die Schmiedung des neuen Stempels im Fluß waren, kennen wir schon.

Das Ergebnis unserer Untersuchung bis hierher aber ist: Byron war auf dem Wege einer weltschmerzlichen Hinneigung zur Natur sowohl wie aus der Neigung zur Naturbetrachtung und zur Enträtselung der kosmischen Wunder bereits vor der Abreise aus England zum Naturmystizismus durchgedrungen. Sein schon frühe reges Interesse für den Pantheismus ermöglichte es ihm schon 1815, ganz in dessen spiritualistische Grundanschauung sich einzuleben, und zwar nicht etwa nur auf Grund des Spinozismus, sondern auch auf Grund mystisch-religiöser Lehren der britischen Orthodoxie.

---

[1] Vgl. damit auch den Brief an Gifford, 18. Juni 1813 (L. J. II, S. 221): "To your advice on Religious topics, I shall equally attend. Perhaps the best way will be by avoiding them altogether."

III. Vom 25. Mai 1816 bis 1820.

1. Astronomie.

Die Scheidung in einzelne Abschnitte konnte hier wieder leichter durchgeführt werden.

Rein beschreibende Stellen[1] sind nicht herangezogen worden, da sie für Byrons Stellung zur Naturwelt nicht viel bedeuten, bzw. nichts Auffallendes sind. —

Mit der allbelebenden Kraft der Sonne, die allem, was sich um sie her bewegt, Licht und Herrlichkeit mitteilt, wird (M. F., II., 1. 397 ff.) die Tugend verglichen.[2] Ähnlich heißt es *Don Juan* IV, 56:

> Afrika gehört ganz der Sonne, und wie sein Erdreich wird auch sein menschlicher Staub entzündet . . . Denn glühend von Geburt an, nimmt das Mohrenblut an der Stunde des Planeten teil und wird seugen, [heiß], wie der Boden darunter.

In *Don Juan* V, 144 (1820) bedient Byron sich der orientalischen Bildersprache und läßt den alten Eunuchen Baba altväterische Gedanken äußern. Er redet die Sultanin an:

> Braut der Sonne! und Schwester des Mondes! und Kaiserin der Erde! deren Stirnrunzeln die Sphären verstimmen würde, und deren Lächeln alle Planeten vor Freuden tanzen macht . . . Die Sonne [der Sultan] hat mich hierher gesandt wie einen Strahl, zu melden, daß sie dieses Weges kommt.

---

[1] *Manfred* III, 1, 4 ff.: "The stars are forth"; *Mazeppa*, 581 ff.: "There was a gleam too of the sky", etc.

[2] Vgl. o. S. 15 (Newst. Abbey 2).



Dann aber weiter, in für Byron typischer Weise (das. 145):

> Ist es, wie du sagst? Ich wünschte, beim Himmel, sie schiene nicht bis morgen! Aber heiße meine Frauen die Milchstraße bilden! Weg, mein alter Komet! Warne die Sterne![1]

Im selben Jahre (1820) finden wir eine astronomische Erscheinung erwähnt, die von Herschel besonders beachtet worden ist: die Sonnenflecken; von Gulbeyaz heißt es (D. J. V, 109), die Sonne selbst sei kaum freier von Flecken als sie von allem, was vom Auge bekrittelt werden könne.

Einen durchgeführten Vergleich mit dem Sonnenuntergang bietet die *Monodie* auf den Tod Sheridans (1816) Byron geht in einen Vergleich Sheridans mit der Sonne über (23ff.):

> Ein mächtiger Geist ist untergegangen; eine Kraft ist vom Tag zur Dunkelheit entwichen; für seine Stunde des Lichts gibt es kein Abbild, keinen Namen; er war der Brennpunkt aller Ruhmesstrahlen auf einmal. Der Schein des Witzes, der helle Verstand, der Strahl des Liedes, der blendende Schimmer der Beredsamkeit, sie gingen unter mit ihrer Sonne. Ein unsterblicher Teil davon wird übrig bleiben; aber dieser Teil des staunenswerten Ganzen wird nur klein sein, diese funkelnden Stückchen jener kreisenden Seele, die alle umfaßte und über alle hinleuchtete, — um zu erfreuen, zu durchdringen, zu gefallen und zu erschrecken. Denn Sheridan hat für die Menschen auch noch anderes getan . . .

Und dann noch ein Stückchen gelehrte Astronomie: dort, wo Sheridans Dramengestalten zuerst eine Stätte fanden — im Covent-Garden-Theater, — begegnet man ihnen noch immer, —

---

[1] Vgl. Coleridge, *The Tears of a Grateful People,* Str. 5 und Anm. (1820).

ein Schein *(halo)* von Licht aus anderen Tagen, der noch den Glanz seines Sternes *(orb)* verrät (v. 57 f.).

Der Mond, der noch einmal *Dian* heißt (Ch. H. IV, 27), tritt weit zurück hinter den Sternen, abgesehen von lyrischer Mondscheinstimmung, wie in der Beschreibung des Kolosseums (Manfred III, 4, 1 ff.), in der schönen Stelle (Ch. H. IV, 27 ff.), wo der Mond im Blauen eine Insel der Seligen genannt wird, die mit einem einzelnen Stern an ihrer Seite den lieblichen Himmel regiert, und in *Marino Faliero* (IV, 1, 27 ff.).

Neu ist immerhin die Verwendung des Mondes über einem Gewässer als Ausdruck unheimlicher Geisterstunde (Manfred I, 1, 192; Incantation).[1]

Für die Sterne kommt zunächst die prachtvolle Stanze des III. Gesanges von *Childe Harold* (88) in Betracht:

Ihr Sterne, die ihr des Himmels Dichtung seid, usw.,

wo Byron es für verzeihlich erklärt, daß der Mensch seine Geschicke beim Anblick der Sterne von der Erde löse und sie mit jenen in Einklang bringe.

Denn ihr seid eine Schönheit und ein Rätsel und erzeugt von ferne solche Liebe und Verehrung in uns, daß Glück, Ruhm, Macht und Leben sich Sterne genannt haben.

Auch hier wieder der Ausdruck einer Art religiöser Empfindung, wie im Sonnenmonolog des *Manfred.*

In Italien fand er wieder den Himmel, der «von helleren Sternen vergoldet wird» (P. o. D. II, 53 f.), die purpurne Mitternacht *with her most starry canopy*, — ein Ausdruck, der in seinem unübersetzbaren Superlativ schon an die Sprache im *Kain* erinnert (Ch. H. IV, 118). In

[1] Der Mond hat in dieser Zeit ff. Beiwörter: *broad, and round, and bright* (Manfred II, 3, 1): *meek* (Ch. H. IV, 27), *yellow* (D. J. I, 113) und *broad* (das. II, 185 u. M. F. IV, 1, 27).



Venedig erscheinen die Sterne wie «Welten, hingespiegelt in den Ozean» (M. F., IV, 1, 68 f.).

In *Don Juan* (II, 163) spricht er seine Vorliebe, den Sternhimmel zu betrachten, wieder aus: das ist schöner als ein Buch.

Eine Stelle in *Mazeppa* (649 ff.) hat Öftering mit Recht als pseudoklassisch hervorgehoben:[1]

Eh' rot im Ost entsprang
Die Flamme, die die Sterne scheucht
Und ihrer Wagen Schimmer bleicht;
Einsam gab sie, beherrschend ganz,
Von niedrem Thron der Erde Glanz.

Dies (etwa September 1818) ist die letzte, ganz vereinzelte Stelle, wo Byron sich in ernster Sprache einer klassizistischen Wendung bei der Schilderung der Gestirne bedient.

Der Gedanke, daß die Gestirne das Leben des Menschen beeinflussen, der Mensch einen Schicksalsstern habe, ist dagegen seit der Abfassung des *Manfred* sozusagen wieder neu in Byron erwacht, wenn auch nur bewußt phantastisch. Im *Manfred* paßt diese Vorstellung ganz

---

[1] S. 111. Leider hat Oeftering eine Bemerkung daran geknüpft, die zeigt, wie oberflächlich manchmal über Byron abgeurteilt wurde. Oeftering führt eine Stelle aus *Sardanapal* an und sagt dazu: «Der Einfluß Wordsworths auf diese Auffassung dürfte unverkennbar sein (?). Der Hauch seines Geistes, das Gefühl seiner Liebe zur Natur hatte sich dem jüngeren Dichter durch das Medium Shelleys zugeteilt, zu seinem Glück. Die angeführten, kühlen Zeilen aus *Mazeppa*, die auf klassischem Kothurn recht steif einherstolzieren, haben einer bewegten, tief empfundenen Beschreibung Platz gemacht, die sich uns voll warmer Anmut in natürlicher Grazie naht». — Was es mit dem «klassischen Kothurn» bei Byron auf sich hat, haben wir im bisherigen Verlauf unserer Darbietung gesehen. Und als ob Byron erst seit 1816 die Liebe zur Natur empfunden hätte!

zum Gegenstand; in anderen Zusammenhängen ist sie dagegen rein dichterische Phrase; im *Don Juan* ein Scherz.

Der Schicksalsstern Manfreds ist ein «klarer, großer Stern» (I, 1, 178). Er erscheint vor ihm im Verein mit den anderen Naturgeistern (I, 1, 110ff.) und erzählt seine Entstehungsgeschichte.

Der Schicksalsstern kommt auch in *Tassos Klage* (139) vor; sehr schön läßt Byron Tasso sagen: sein Stern sei still gestanden vor dem Genius der Prinzessin Leonore.

Im *Manfred* (Incant.;I,1,196) sind die Sternschnuppen eine Verstärkung unheimlicher Nachtstimmung. Der Weg Ahrimans wurde am knatternden Himmel durch Kometen angezeigt (Manfred, II, 4, 10f.). Der Komet wird in *Don Juan* V, 145 (s. oben S. 65f.) als Warner verwendet. Als Verkündiger von etwas Großem erscheint er in *Churchills Grab* (1f.):

> Ich stand neben dem Grabe dessen, der als der Komet einer Spanne Zeit erstrahlte.

Von dem spätrömischen Dichter Claudianus sagt er, derselbe sei der *ultimus Romanorum*, der Schweif des Kometen gewesen (L. J., IV, 278; 1819).

Im *Don Juan* (II, 212) sagt er, die Unbeständigkeit der Männer sei nur die Erfassung des Schönen, eine feine Oszillation von Fähigkeiten, platonisch, allumfassend, wunderbar, die aus den Sternen geschöpft[1] und durch den Himmel filtriert seien, und ohne die das Leben äußerst öde sein würde.

Wir werden in der Folge noch öfters sehen, wie Byrons ernsteste Gedanken und ihn tief beschäftigende Vorstellungen aus dem Gebiete der Astronomie und Kosmo-

---

[1] Vgl. auch *Ch. H.* III, 87.

gonie sich im *Don Juan* in Scherze verwandeln, und auch die Häufigkeit dieser Erscheinung sowie der Metaphern aus jenen Gebieten wird erweisen, wie rege Byrons Gedanken auf diese Dinge gerichtet waren.

Wir finden sogleich eine solche Stelle, wenn wir zu den einzelnen Sternen übergehen, die Byron in dieser Zeit erwähnt (D. J. III, 99). Er empfiehlt Wordsworth zum Durchreisen der himmlischen Gefilde den «Wagen», *Charles's Wain*, da Wordsworth Peter Bell zu diesem Zwecke ein kleines, halbmondförmiges Boot hatte benutzen lassen.

Die untergegangenen Plejaden werden in *Beppo* mit einer unbekannten Schönheit verglichen, die vor unseren Blicken verschwindet, ohne daß wir ihr Heim kennen (14).

Der Hundsstern (Sirius) kommt, in der antiken Vorstellung des Hitzeverbreiters, mehrmals vor (D. J. I, Dedication 4; L. J. V, S. 27). Ebenso der Abendstern. Er nennt ihn (Ch. H. IV, 102) die hektische Röte auf den Wangen des Sterbenden, den *Hesperus* der Toten. *Don Juan* I, 122, sagt er:

> Süß ist's, den Abendstern erscheinen sehn.

Und, nach Sappho[1] (D. J. III, 107):

> O Hesperus! Du bringst alles Gute; dem Müden die Heimat, dem Hungrigen Mut, dem jungen Vogel der Eltern schützende Schwinge, usw.

Von dem Dichter, den er *Don Juan* III, 78 bei dem Gelage Juans und Haidees einführt, sagt er (Str. 80), er sei ein sehr wandelbarer Mensch gewesen, dessen Polarstern nicht der feste, sondern ziemlich unstet sei.

In *Childe Harold* IV verwertet Byron zum ersten Male die Milchstraße (151). Er sagt, die Geschichte der

[1] Vgl. Anm. von Coleridge, Byrons *Poetry* VI, S. 180.

Römerin, die ihren Vater im Gefängnis durch die Milch ihrer Brust vor dem Hungertode rettete, übertreffe die Milchstraße an Reinheit. Sie sei ein Stern (*a constellation*; vgl. oben S. 18) mit lieblicherem Strahl, und ein größerer Triumph der Natur als der Abgrund, wo ferne Welten funkeln.

In *Don Juan* (III, 77; 1819) vergleicht er die durch Haidees Barakan (Wollstoff) schimmernden Edelsteine mit kleinen Sternen, die durch die Milchstraße hindurch leuchten.

Der Eunuch Baba trampelt über die kostbaren Teppiche weg, auf denen die Sklaven kaum aufzutreten wagen, als ob die Milchstraße mit allen ihren Sternen unter ihren Füßen wäre (D. J. V, 66; 145; s. oben S. 66).

Das Meteor spielt auch in diesem Zeitabschnitt eine ziemlich große Rolle; teils als Bild oder Vergleich (P. o. C., 35ff.; L. J. IV, S. 36; Maz., 426ff.; P. o. D. III, 39), wobei besonders hervorzuheben ist, daß er (Ch. H. IV, 124) Liebe, Ruhm, Ehrsucht und Geiz, die müßig und verwerflich sind, alle als «Meteore mit verschiedenen Namen» bezeichnet, deren Flamme im dunklen Rauch, dem Tode, verlischt (vgl. oben S. 67; Ch. H. III, 88); teilweise als Spuk der Zaubernacht (Mfd., Incant., I, 1, 194), ebenso wie das Irrlicht (das., 195). —

Ein Begriff, der jetzt bedeutsam hervortritt, ist der des unendlichen Raumes *(Space)*.[1] Wir finden ihn (unten S. 75) in der Entstehungsgeschichte des Schicksalssternes und in der *Beschwörung* Manfreds, und wir begegnen ihm gerade im *Manfred* noch zweimal, auch gepaart mit «Unendlichkeit» und «Ewigkeit».

---

[1] Vgl. schon *When Coldness* etc., Strophe 1.

Ich sag' dir, Mann, ich lebte viele Jahre,
Manch langes Jahr, doch gegen die gleich nichts,
Die jetzt mir noch bevorstehn, — endlos, endlos!
Und Raum, und Ewigkeit, und Selbstbewußtsein
Mit heißem Durst nach Tod . . . (II, 1, 44 ff.)
. . . Mit der Zeit,
Mit Arbeit, grauser Peinigung und Buße,
Die in sich selbst schon Macht hat über Luft
Und Geister, die in Luft und Erde weben,
Im Raum und lebender Unendlichkeit[1],
Bracht' ich der Ewigkeit mein Auge näher,
So, wie vor mir die Magier taten . . . (II, 2, 85 ff.).

Endlich *Childe Harold* IV, 183. Dort wird der Ozean das «Abbild der Ewigkeit» genannt. Zuerst hieß es: «Abbild der Ewigkeit und des Raumes».

Über der gesamten machtvollen Geisterwelt der Elemente und ihres Fürsten steht noch die allbeherrschende Unendlichkeit (Mfd., II, 4, 47), während des Menschen eigentliche «Mutter» die Erde ist[2] (Mfd., I, 2, 7).

Auch der Begriff des Universums (*Universe*) tritt jetzt in die Dichtung Byrons deutlicher ein.

Du Geisterschar des unbegrenzten Alls! (Mfd. I, 1, 29). —
Und du, des Weltalls Auge, hell und klar! (Das. I, 2, 10). —
Einsam, wie ich, wanderte sie und sann,
Und suchte nach verborgnem Wissen, und
Auch sie erstrebte zu verstehn das All. (Das. II, 2, 10 ff.)

Eine besondere Stelle ist dem berühmten *Manfred*-Monolog (III, Szene 2) zuzuweisen, wo außer der Herrlichkeit der Sonne als Lebenspenderin auch andere Gedankenkomplexe Byrons in enger Verknüpfung auftreten, so die Riesenmenschen der Bibel und der Naturkult der Chaldäer.

---

[1] "peopled Infinite". Vgl. o. S. 57 u. u. S. 83.

[2] Vgl. Pope, *E. o. M.* I, 39. Auch *Q. M.*, 206 und später öfters bei Shelley.

Erhabnes Licht! Du Gott
Der frühsten Schöpfung und des Heldenvolks
Kraftvoller Menschen, jener Riesensöhne,
Gezeugt im Kuß, den Engel einem Stamm,
Schöner als sie, gereicht, und das auf ewig
Irrende Geister in die Tiefe riß, —
Du hocherhabnes Licht! Verehrt, bevor
Das Rätsel deiner Schöpfung war enthüllt!
Du frühster Diener des Allmächtigen,
Der der chaldäischen Schäfer[1] Herz entzückt
Auf ihren Bergesgipfeln, bis vor dir
Sie betend knieten, — du greifbarer Gott!
Vertreter des Unfaßbar'n, der gewählt
Zu seinem Schatten dich, du Sternenfürst!
Du Vielumkreister! Der die Erde uns
Erträglich macht, — auf Farb' und Herzen aller,
Die sich in deinem Glanz bewegen, einwirkst,
Herrin der Zeiten, Königin der Zonen
Und ihrer Lebewesen! Nah und fern
Hat unser innres Sein von dir die Färbung
Und auch das äußre Ansehn. Du erhebst dich, —
Und scheinst, und sinkst im Glanz. So leb' denn wohl! —

Von Astronomen erwähnt Byron in dieser Zeit Newton und Galileo.

Die Stelle betreffend Newton in *Churchills Grab* (23) ist schwierig[2]; jedenfalls zeigt sie, daß Byron ihn als einen der größten Denker betrachtete. Den «Sternen-Galileo» erwähnt er (Ch. H. IV, 54) mit anderen Großen, die in S[a]. Croce begraben liegen.

Endlich macht er (L. J. IV, S. 61) eine Anspielung auf den Astrologen Partridge, der, totgesagt, dagegen protestierte.[3] —

---

[1] Vgl. Wordsworth, *Excursion* (S. 461): "Chaldean Shepherds, ranging trackless fields" . . .

[2] Vgl. E. H. Coleridges Erklärung (Poetry IV, S. 47).

[3] Vgl. Prothero, *L. J.* IV, 61, Anm.

Es ist schon jetzt deutlich, daß die kosmische Welt in diesem Abschnitt eine Rolle in Byrons Gedanken spielt.

Der Aufschwung, den die zahlreichen, originellen Vergleiche erweisen, ist für die wachsende dichterische Kraft Byrons bezeichnend. Die oft graziöse Verwendung astronomischer Bilder ist erstaunlich.

Ebenso, wie im Humor, finden wir die Himmelskörper auch im Ernst und in tiefgründigen Gedanken verwertet, und zwar in einer Fülle, die ohne Wiederholungen eine Scheidung im einzelnen manchmal unmöglich machte.

2. Kosmogonie.

Einige zum Teil wichtige Stellen, die auf Byrons Gedankenbeschäftigung mit der Entstehung der Weltkörper hindeuten, sind schon im vorigen Abschnitt wiedergegeben (III, 2, 10 [S. 73]; Ch. H. IV, 151 [S. 70]; M. F. IV, 1, 68 [S. 68]).

Das Chaos[1] ist sowohl der Urgrund alles Entstehens wie das Endziel alles Vergehens.

> Weh! Weh! Der Schleier kommender Jahrhunderte ist zerrissen! Noch schlafen die Stürme, die Wolken sind noch an ihrem Platze. Das ungeborene Erdbeben ist noch im Schoß [der Erde], das blutige Chaos erwartet noch die Schöpfung;

ein Hinweis auf den drohenden Untergang Italiens (P. o. D. II, 35ff.).

Die Asche der in S[a]. Croce Begrabenen ist noch ein Teilchen von den erhabenen Geistern (*sublimities*), die in das Chaos zurückgesunken sind (Ch. H. IV, 54):

---

[1] Vgl. *When Coldness* usw., Str. 3. Chaos kommt natürlich auch im übertragenen Sinne, gleich Wirrwarr, vor; s. b. schon 1806 (L. J. 1, S. 106). Das gleiche gilt vom «Atom».

Ein ähnlicher, wenn auch nicht ganz eindeutiger Gedanke ist der Ausruf Manfreds:

Erde, nimm diese Atome! (I, 2, 109).

Eine Anspielung auf die Zusammensetzung des Universums aus Atomen ist aber folgende Stelle, in der auch zum ersten Male in solchem Zusammenhange das Wort *innumerable* auftritt:

. . . Doch dauert unsre Zeit nach Taten;
Die meinen machen endlos, unvergänglich
Mir Nacht und Tag, — ganz gleich; wie Sand am Meer,
Zahllose Teilchen . . . (Mfd. II, 1. 52 ff.).

Von der Entstehung der Weltkörper handeln folgende Stellen:

Die Entstehungsgeschichte von Manfreds Schicksalsstern (Mfd. I, 1, 110ff.):

Der Stern, der dein Geschick regiert,
In Urzeit ward von mir geführt;
War eine Welt, so frisch und schön,
Wie wen'ge um die Sonne gehn.
Sein Lauf war frei und stet; die Nacht
Des Raums barg keine größre Pracht.
Die Stunde kam — er ward geballt
Zu wandernder Glut-Ungestalt[1],
Pfadloser Schweifstern, der mit Tod
Und Untergang das All bedroht;
Noch treibt die innre Kraft ihn an,
Der Sphäre bar und ohne Bahn,
Der Höhe mißgebildet Licht,
Des obern Himmels Schreckgesicht.[2]
Und du, in seinem Bann gebor'n —
Du Wurm![3] — usw.

---

[1] Dies deutet vielleicht auf Buffons Theorie von der Entstehung der Kometen aus Planeten. Vgl. *Ép.*, S. 86.

[2] Der über dem Planetenhimmel befindliche Fixsternhimmel des Ptolemaios. Dieser Himmel wird durch Kometen bedroht (Fontenelle, S. 12 ff.).

[3] Vgl. Pope, *E. o. M.* I, 258: "Vile worm!"

Diese hochpoetische Schilderung hat für uns jetzt nichts Auffallendes mehr. Sie gehört zum Gepräge des neuen Stempels, den Byron aus England mitbrachte. Die Linie: Briefstelle vom 3. März 1814 — *When Coldness wraps* — *Manfred* ist deutlich. Ferner gehört hierher:

Vom Apoll von Belvedere (Ch. H. IV, 162):

> Als jede Eingebung der Schönheit ein himmlischer Gast war, ein Strahl der Unsterblichkeit, und, gleich Sternen, umherstand, bis sie sich zu einem Gott vereinigten.

Im *Don Juan* heißt es (I, 92):

> Er dachte über sich selbst nach . . ., über den Menschen, den Wunderbaren, und über die Sterne, und wie, zum Henker sie jemals konnten geboren werden?

Was die Menschen plagt und unterdrückt, kann nicht auf die Erde oder den Ozean geschrieben werden. Diese sind zu klein. Es ist eingegraben

> Dort, wo die fernsten Sonnen und Sterne geboren werden, ausgebreitet wie ein Banner am Tor des Himmels. (P. o. D. III, 9).

Das Vergehen der Welten ist in diesem Zeitabschnitt ebenfalls mehrfach behandelt[1], und findet in dem Gedicht *Finsternis* seinen gewaltigsten Ausdruck.

Der Gedanke dieses Gedichtes, das in düsterster Weise das Ersterben des Lebens auf der Erde infolge des Schwindens der Sonnenwärme schildert, war freilich nicht neu, aber wir werden nun nicht nur die Wahl des Themas verstehen, das jetzt enger mit Byrons innersten Gedankengängen verknüpft erscheint: es ist auch als Gemeingut der Vorstellungen des 18. Jahrhunderts aufzuzeigen, das um so wirksamer war, da es nicht nur die Bibel zum

[1] Über das Entstehen und Vergehen der Himmelskörper plaudert Fontenelle S. 112 ff.

Hintergrund hatte, die bereits die Verdunkelung aller hellen Himmelslichter geweissagt hatte (Kölbing, S. 141ff.), sondern da diese Katastrophe durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als möglich, ja als wahrscheinlich betrachtet wurde. Davon spricht auch Fontenelle (S. 112)[1], und Buffon hielt den Untergang der Erde durch Erkaltung für sehr wahrscheinlich. *Finsternis* beginnt:

> Ich hatte einen Traum, der nicht ganz ein Traum war. Die lichte Sonne war ausgelöscht, und die Sterne wanderten trübe im Ätherraum, strahlenlos und pfadlos, und die eisige Erde schwankte unsichtbar und schwärzlich in der mondlosen Luft. (Vers 1 ff.) Der Himmel war nur noch das Leichentuch einer vergangenen Welt. (30.) Die Welt war öde; was volkreich und machtvoll gewesen, war nur noch ein Klumpen, — zeitlos, graslos, baumlos, menschenlos, leblos, — ein Klumpen Tod; ein Chaos harten Staubes; die Flüsse, die Seen und der Ozean, — alle standen still, und nichts rührte sich in ihren stillen Tiefen (69 ff.). —

Einige andere Stellen, die ins Gebiet der Kosmogonie gehören, sind: *Manfred*, I, 1, 42ff.:

> Kraft einer Macht,
> Stärker denn alle vor'gen, eines Zaubers,
> Den ein verdammter Stern aus sich gebar,
> Das glühnde Wrack einer zerstörten Welt,
> Im ew'gen Raum gleich einer Hölle wandernd ...
> ... beug' ich euch vor mir! Erscheint!

Ebenda (II, 4, 12) verwandelt der Zorn Ahrimans Planeten in Asche.

Und in *Childe Harold*, IV, 46 heißt es von Rom: es ist ein riesiges Skelett,

> Die Trümmer einer andern Welt, deren Asche noch warm ist.

In dieser Zeit treten auch einige Hinweise auf Ver-

[1] Vgl. Näheres Anhang IV.

änderungen der Verhältnisse an der Erdoberfläche und im Erdinnern auf.

Der zweite Geist im *Manfred* sagt (I, 1, 68ff.):

Des Gletschers Strom, kalt, ohne Ruh',
Sich täglich weiter schiebt,
Doch ich, ich ruf' ihm: Wandre! zu,
Und: Halt!, wenn mir's beliebt.
Ich bin der Geist von jenem Ort;
Wollt' ich's, der Berg wohl neigte sich
Und bebte bis zum Grunde fort;
Und du, was riefst du mich?

Das Letzte ist wohl eine Anspielung auf den Bergsturz von Goldau, wo der Roßberg den Ort verschüttet hatte (1806). Wir finden dies an einer anderen Stelle des *Manfred* ausdrücklich erwähnt (I, 2, 92ff.):

Es stürzten Berge,
Die Wolken öffnend, — und erschütterten
Im Fall die starren Brüder, — füllten an
Das reiche grüne Tal mit tausend Trümmern,
Stauten der Flüsse Lauf in schnellem Sturz,
Der ihre Wasser preßt' in Dunst und sich
Ein ander Bett die Quellen suchen ließ.
So macht's, ergraut durch Zeit, der Rosenberg [*sic*];
Weshalb stand ich nicht drunter?

Von Haidee heißt es (D. J. IV, 33; 1819):

Sie träumte, daß sie in einer Höhle stehe, deren Wände mit marmornen Eiszapfen behangen waren, der Arbeit der Jahrtausende (*ages*) an ihren vom Wasser benagten Hallen.[1] —

Von vorweltlichen Tieren wird in diesem Zeitabschnitt der Leviathan zweimal erwähnt. Einmal heißen Kriegsschiffe «eichene Leviathane» (Ch. H. IV, 181); wahrscheinlich ist dies eine Anlehnung an einen Ausdruck Campbells.[2]

---

[1] Vgl. Shelley, *P. U.* III, 3, 15ff. Aber auch *L. J.* V, S. 268.

[2] Vgl. E. H. Coleridge, Anm.

In *Marino Faliero* (III, 2, 445) nennt er den Bürgerkrieg einen nie gesättigten Leviathan.

Die Kainiten waren, wie wir sahen, in *Manfred* (III, 2, 4ff.) in einer Weise erwähnt, die an Moores Brief (oben S. 27f.) anknüpft und zu *Himmel und Erde* direkt hinüberführt. Byron selbst zitiert dazu *Gen.* VI, 4: «Es waren Riesen auf der Erde in jenen Tagen, und auch danach».

Der Ausdruck Kosmogonie findet sich (L. J. IV, S. 62; 1817) zum ersten Male bei der Anführung einer Stelle aus dem *Vicar of Wakefield* (Ch. XIV)[1], wo *cosmogony or the creation of the world* als ein Rätsel aller Zeiten bezeichnet wird: Byron will etwas schaffen, was ein ebensolches Rätsel sein soll.

3. Zur Weltanschauung.

Aus der Tatsache, daß astronomische und kosmogenetische Probleme immer deutlicher bei Byron hervortreten, ergibt sich, daß seine Gedanken sich mehr und mehr mit diesen Dingen beschäftigten und daß er dabei eine besondere Befriedigung empfand.

Dies aber setzt voraus, daß er einen Schritt zu innerlicher Freiheit getan haben mußte, der es ihm erlaubte, sich in der Dichtung mit diesen Problemen auseinanderzusetzen, ohne, wie früher so oft, nur zu theoretisieren oder bangen Fragen und Zweifeln Ausdruck zu geben.

Als ersten Beweis für eine innere Abgeklärtheit erkannten wir das Gedicht *When Coldness wraps*, usw.

Im Sommer und Herbst des Jahres 1816 sind es namentlich zwei Dichtungen, die diese Annahme stützen,

[1] Vgl. Prothero, a. a. O., S. 63, Anm. 1.

obschon sie in den Grundlinien nichts mit jenem pantheistischen Gedicht gemein haben.

Es sind zwei seiner Meisterwerke aus der Schweiz, *Manfred* und *Finsternis.*

Manfred, das Drama des dem seelischen Tode verfallenen Edelmenschen, löst tatsächlich die Frage nach der Selbstbefreiung von aller Erdennot durch den willkommenen Tod des Körperlichen, unter Ablehnung von tröstlicher Religion auf der einen, von höllischen Mächten auf der anderen Seite.[1] Das ist ein positives Ergebnis, sofern dabei die Frage nach dem Fortleben nach dem Tode aus dem Spiele bleibt. Die tragische Harmonie ist, trotz aller Zerrissenheit im einzelnen, hergestellt, und das deutet auf eine abgeschlossene Überlegung beim Dichter; also ein Stück innerer Befriedigung.

Das zweite Werk ist das kurze Gedicht *Finsternis.* Wenn man, wie E. Kölbing (S. 152), darin nur «eine der Quellen seiner pessimistischen Lebensphilosophie» sieht, so ist es trostlos. Erkennt man aber darin den Vorboten anderer Dichtungen, deren Inhalt eine Befreiung von großen Rätselfragen darstellt, als welche wir *Kain* und *Himmel und Erde* werten können, so ist es im tiefsten Grunde um vieles lichtvoller, trotz allen Grausens, das es als Gemälde wie als Zukunftsausblick dichterisch enthält.

Das Versöhnliche, was wir so in *Finsternis* erkennen können, ist die Vereinigung der biblischen Weissagung mit Tatsachen, die, in die Gesamtheit des Universums eingeordnet, an Schrecken verlieren, weil sie im Weltall

[1] Varnhagen, *De rebus quibusdam compositionem . . . Manfred . . . praecedentibus* (1909), S. 6, nennt *Manfred* das Drama, worin M. «den Tod sucht, ohne ihn irgendwie zu fürchten».



nur ein ‹Atom› betreffen[1]; namentlich aber ist, für Byron selbst, das Versöhnliche darin gegeben, daß ein Stück biblischer Offenbarung, durch wissenschaftliche Erkenntnisse gestützt, aus der Skepsis, die Byron so viel zu schaffen machte, ausschied; also wiederum ein positives Ergebnis, wieder ein Stück innerlicher Befriedigung.

Dieses Streben, biblische Lehren mit wissenschaftlichen Erkenntnissen in der Dichtung zu vereinigen, ist aber offenbar ein Stück besonderer Byronscher Dichtereigenart und Selbstbefreiung. So, und nur so kam Vathek-Manfred dem Ziele näher, die nagenden Zweifel zu bannen und zu überwinden.

So auch mußte er schließlich eine positive Weltanschauung gewinnen können, aus einem bloßen Freunde der Natur zum Philosophen ihr gegenüber werden. —

Allerdings lag er, soweit unmittelbare Eindrücke auf ihn wirkten, weder im Jahre 1816 noch später in den Fesseln einer systematischen Philosophie. Er band seinem Pegasus keine Scheuklappen vor die Augen, so daß er nur ein festes Ziel gekannt hätte. Er ließ ihm Freiheit; denn der Pfad, den er suchte, war schwierig zu finden, und sein Pegasus sollte sich nicht in Nebel und Wolken erheben, sondern er sollte der lichten Wahrheit entgegenfliegen. Byron wollte sie finden in der sichtbaren Welt.

Aber diese ist wechselreich, und so sehen wir ihn denn 1816 noch leicht beweglich: bei Clarens bekennt er, in einer schwärmerischen Anwandlung, daß wir unsere Individualität angesichts des Geistes der Liebe, der jene Gegend durchdringt, verlieren und uns mit der Schönheit des Ganzen vermischen (Works, II, S. 305); inmitten der bedrückenden Größe der Alpenwelt dagegen vermochte er

[1] Vgl. o. S. 20.

es kurz darauf ganz im Gegenteil nicht, sein «eigenes elendes Ich» loszuwerden (L. J. III, S. 364).

Dies ist ein Beweis für seinen Realismus, ebenso wie das, was er nicht lange vorher geschrieben hatte (5. Januar 1816; L. J. III, S. 254):

> Ich könnte über nichts schreiben, ohne einige persönliche Erfahrung und Grundlage.

Dies aber erklärt uns wohl auch mit das Hinwerfen des Erduntergang-Gedichtes *Finsternis* gerade in jener Zeit. Er brachte den Problemen des Universums, den Welträtseln, schon so viel Interesse entgegen, daß ihre dichterische Verwertung sich ihm aufdrängen mußte, sobald sich ihm ein Stoff anbot. Dies geschah aber bei seinen Einblicken in die Alpenwelt.

Das Schaffen der großen Natur trat ihm hier mit aller Macht vor Augen. Er scheint nun in dem früher verspotteten Buffon doch einen Lehrer begriffen zu haben. Es lag sehr nahe, daß er sich angesichts der Gletscher an dessen Theorie von der dereinstigen Vereisung der Erde — durch Erkaltung des feurigen Erdkerns — erinnerte, wie wir das von Shelley aus einem Briefe aus dem Mont Blanc-Gebiet sicher wissen. Aber Shelley, der sehr gut in den Naturwissenschaften und in der Astronomie bewandert war, hat sich mit Buffons Theorie wenig befreundet und sich überhaupt in seinen Dichtungen nur selten auf kosmogenetische Wahrheiten eingelassen. Sie bildeten auch für seine Skepsis die Grundlage. Aber er nahm sie hin und wandte sich ethischen Problemen zu, als Jünger Spinozas, der selbst nicht zur Abhandlung der Weltschöpfung gelangt war. Soweit die tellurischen Probleme pantheistisch brauchbar erschienen, war Shelley

ihnen geneigt.[1] Darüber hinaus hatte er weniger Sehnsucht[2]; namentlich besaß er auch nicht das religiöse Gewissen, das sich trotz aller Ablehnung von der Ehrfurcht vor der geoffenbarten Lehre nie ganz befreien kann und daher immer wieder nach einer Vereinigung von Zweifel und Glauben ringt.

Hier liegt ein tiefer Unterschied zwischen ihm und Byron. Die «düstere» Lehre Buffons[3] muß auf den Realisten Byron angesichts der greifbaren Tatsachen tief gewirkt haben: Buffon hat, zur Stütze seiner Vereisungslehre, ausdrücklich auf die Bewegung und das Vorschreiten der Gletscher hingewiesen.[4] Das sah Byron nun vor sich, ebenso wie er durch Herschels Fernrohr die Lehre von der Weltnatur der Gestirne für richtig erkannt hatte. —

Diese Erkenntnisse hinderten aber nicht, daß Byron auch der Spekulation einige Rechte einräumte. Das hing mit den Rätseln zusammen, die sich jedermann aufdrängten, ohne daß sie eine Lösung fanden. Er bevölkerte mittelst seiner Phantasie noch immer die Gestirne mit unbekannten Wesen. Wir bemerkten dies schon in *Childe Harold* (III, 14), und wir begegnen diesem Gedanken wieder im *Manfred* (s. oben S. 72, Anm. 1) und im *Traum* (20f.): die Seele kann — im Traum — Stoff erzeugen und ihre eigenen Planeten mit Wesen, schöner als sie je waren, bevölkern:[5]

---

[1] Daher seine Vorliebe für Wind, Wolke, Tau u. dgl.

[2] Vgl. Trelawny I, S. 119. Wohl zu bemerken ist aber die Tatsache, daß Shelleys *Mont Blanc* eine ausführliche, pessimistisch gefärbte Betrachtung über das lebenvernichtende Vordringen der Eismassen enthält. Dies Gedicht ist später als Byrons *Finsternis*.

[3] Shelley; vgl. Buxton Forman VI, S. 194.

[4] *Ép.* II, S. 135 ff. Dies bemerkte Kräger (S. 66).

[5] Mommsen (S. 162 u. 227, Anm. zu 99, 1) will diesen Gedanken in *Ch. H.* III, 14 mit der «Liebe» in 99 ff. zusammenbringen und auf «Shelleys Lehre» zurückführen. Mommsens Ausführungen

ein Hinweis auf die Schattenwelt im *Kain*. Auch in dieser spekulativen Behandlung der Gestirne liegt das Suchen nach etwas real Möglichem, ja Wahrscheinlichem; bei aller Phantasie ist hier aber nichts Phantastisches, und so auch hier ein gewaltiger Unterschied mit der märchenhaft bunten und ganz unmodernen Himmelswelt Shelleys, z.b. in *Queen Mab* und *Prometheus Unbound*.[1] —

Byron war und blieb in hohem Maße ständig das, was er in schlichten Worten von sich sagt (L. J. III, S. 364): *I am a lover of Nature*[2], der großen Natur, die nicht, wie das Menschliche, stirbt (Ch. H. IV, 3).[3] —

Nur auf einem ihm in seiner metaphysischen Gestaltung an sich nicht kongenialen Gebiet hat sich Byron zeitweilig vom realen Boden, von der sichtbaren Welt entfernt: in der Geisterwelt des *Manfred*.

Bei dieser symbolischen Verwertung der Natur spielt zweifellos die Begeisterung für die neue Umgebung, die sich im Berner Oberland mit ihren grandiosen Schneegipfeln, ihren Lawinen und regenbogenfarben glänzenden Wasserfällen zeigte, eine große Rolle. Aber seine Naturgeister, deren einer sagt (Mfd., I, 1, 181 f.):

Wir haben nur die Form der Elemente,
Wovon wir Seele sind und Anwendung, —

sind doch der Ausdruck einer Beseelung der Natur, und so kommen wir zu Byrons Pantheismus des Jahres 1816, zur Betonung der Natur als einer All-Einheit.

Wir werden sehen, daß diese Anschauung in der Folge bei Byron auf dem Boden der Naturphilosophie

---

sind hier vielfach zu eng gefaßt und veraltet, weil durch die neuen Byron-Forschungen überholt.

[1] S. u. Anh. V. — [2] «Ich liebe die Natur».

[3] Shelley Fragm. *Rome and Nature* (1820). "Nature is alone undying."



bleibt, ohne Symbolismus. Wenn aber Donner schon in dem Bekenntnis zur Natur-Einheit vom Jahre 1816 einen Beweis für Byrons Neigung erkennt, die Natur als Trösterin aufzufassen, so werden wir auch seiner wachsenden Vorliebe für kosmische Probleme dabei eine Mitwirkung nicht absprechen können; denn die kosmischen Probleme suchen ihre Lösung eben in der Einheit des Universums.

Wenn Shelley aus pantheistischer Überzeugung heraus zu seinen Idealen gelangt ist, so ist bei Byron zu bemerken, daß er bei dem Suchen nach Erlösung von seinen Zweifeln immer mehr vom Skeptizismus zum kosmischen Deismus gedrängt wurde. Dessen naturwissenschaftliche Grundlage bei Byron ist deutlicher, als die Begründung nur durch Naturliebe. Wir haben das Werden dieses Prozesses bis zu dem Augenblick verfolgt, wo er Worte dafür finden mußte; angedeutet hatte er es schon im Jahre 1815. Aber er hatte damit zurückgehalten.

Byron empfand selbst die Befreiung offenbar so stark, daß er sich der pantheistischen Stimmung, als eine Reihe von Umständen sie endlich in ihm auslösten, zunächst mit aller Energie entgegenwarf, bis er aus dem Taumel wieder erwachte und nur noch das daraus zurückbehielt, was ihm wirklich entsprach.

Der Aufschwung, der sich in ihm vollzog, gewährte ihm Befriedigung. Er hatte eine ganz klare Vorstellung davon, daß es sich für ihn um eine Rückkehr zu glücklicheren Zeiten handelte, daß er in frühere Stimmungen und Ideenkreise hineingriff, frühere ernste Gedanken vertieft aufnahm und darin ein neues Feld der Betätigung fand.

Die Stellen, wo er sich als einen Suchenden schon in vergangenen Tagen hinstellt, kennen wir bereits (s. oben S. 53ff.). Ganz folgerichtig schließen sich hieran, sowie



an seine Empfindung, sich ausgeschrieben zu haben, andere Stellen an, die zeigen, wie wohl er sich seiner Rückwandlung bewußt war.

Es kommt zunächst eine Stelle aus *Epistle to Augusta* (Poetry, IV, S. 60; St. 9 u. 11) hinzu, wo er sagt:

> Ich fühle eine Ebbe in meiner Philosophie und die Flut aufsteigend in meinem veränderten Auge ... Die Welt liegt ganz vor mir; aber ich hole aus der Natur das, was sie gewähren will; das ist nur: sich sonnen in ihres Sommers Sonne, sich mischen mit der Ruhe ihres Himmels, ihr freundliches Antlitz ohne Maske sehen, und niemals gleichgültig darauf blicken. Sie war meine Freundin schon früh, und soll jetzt meine Schwester sein.

Er zählt dann seine Leiden auf und sagt (St. 15):

> Aber ich will nicht verbergen, daß ich trotz alledem um mich blicken und die Natur mit tiefen Gedanken verehren kann.

Daß er neue Schwingen wachsen fühlte, sagt er im *Childe Harold* (III, 73; vgl. auch St. 68; oben S. 53). —

Die Entwickelung erscheint ebenso ungezwungen wie selbstverständlich. So ist sie auch Byron selbst offenbar erschienen.

Denn zwei Jahre später kommt er im *Don Juan* darauf zurück und erzählt uns (I, 91. 94), daß Don Juan ein *metaphysician* wurde, der über Blättern und Blumen sann und eine Stimme in allen Winden hörte. Ganz nach Byrons Sinn vertieft, finden wir Ähnliches ausgesprochen *Don Juan*, III (104):

> Meine Altäre sind die Berge und der Ozean [1], die Erde — Luft — Sterne, — alles, was dem großen Ganzen entspringt, das die Seele hervorgebracht hat und sie wieder aufnehmen wird.

Diese letzten Gedanken sind zum großen Teile das, was

[1] Vgl. oben S. 34, sowie *Ch. H.* III, 72.



von pantheistischen Ideen in Byron lebendig bleibt und Gestaltung erstrebt. Es ist erstens der Young-Rousseausche Gedanke von der Andacht in der Natur[1], dem Byron auch in einer Anmerkung zu *Childe Harold* wieder einmal beredten Ausdruck verliehen hat (Works II, S. 301 f.), und der sich mit dem Kult der Perser (s. oben S. 41 f.) eng berührt, auf den sich in *Childe Harold* III, 91 ebenfalls ein unzweideutiger Hinweis findet; und sodann der Gedanke des Aufgehens der Seele im All, den wir ja schon früher vorfanden,[2] in neuer Färbung.

Die mystische Ausgestaltung des Pantheismus im III. Gesang des *Childe Harold* mit der allgemeinen Beseelung des Universums und der aufdringlich vorgetragenen, gekünstelten Empfindung, ein wesensgleicher Teil der umgebenden Natur zu sein, beschäftigt uns hier nur im Vorübergehen.[3] Dies ist jedoch bezeichnend für den äußerlichen Charakter dieser viel besprochenen Anwandlungen Byrons vom Sommer 1816.[4] So eindringlich sie poetisch

---

[1] Eine Stelle aus Rousseau zitiert E. H. Coleridge, Byrons Poetry II, S. 302. Vgl. im übrigen Donner.

[2] Von diesem Gedanken sagt Donner (116) in bezug auf *Ch. H.* III, 72: «Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit kommt der Pantheismus hier zum Durchbruch». Die früheren Andeutungen desselben Gedankens (vor 1815) waren Donner entgangen. Es ist selbstredend nicht meine Absicht, eine ausführliche Würdigung des Byronschen Pantheismus hier zu geben, Donner etwa überbieten zu wollen. Dies Thema hängt aber mit Byrons Stellung zur Naturwelt so eng zusammen, daß es nicht zu umgehen ist; auch stellt es sich in manchem ziemlich anders dar, als bei rein philosophischer Betrachtung; besonders im Hinblick auf Young, Lukrez u. a.

[3] Vgl. meine Arbeit *Byrons Pantheismus 1816*. Ergänzend sei hier bemerkt, daß der Begriff der Liebe als des allbewegenden Prinzips auch Dantes *Paradiso* beherrscht.

[4] «Freilich nur einen Augenblick hält diese Stimmung vor». (Gothein, S. 317). Ähnlich Pughe, S. 17, 150.

wirken, so sind sie doch nur Nebenerscheinungen; in Byrons tiefem Verhältnis zur Natur eine Hypertrophie; spirituelle Exkurse; eine Episode, die aus der festen Linie seiner geistigen Entwicklung und seiner Gedankenrichtung bis zu jener Zeit zu verstehen[1] und durch allerhand seelische wie landschaftliche Einflüsse ebenso zu erklären ist, wie durch ältere und zeitgenössische Einwirkungen. Besonders Pope, Rousseau, E. Darwin sind als ältere Bekannte Byrons, Wordsworth als ein neues Element zu nennen, während Shelley, der damals in seinen Ansichten selbst noch nicht gefestigt war, nur teilweise und in ganz bestimmter Richtung als Byrons «Lehrer» im Pantheismus (1816) anzusehen ist. Daß Byron durch ihn keine neue Offenbarung erlebte, — etwa wie Goethe in Straßburg durch Herder, — dürfte nicht mehr bestritten werden. Man mag das Richtige treffen, wenn man sagt, daß Byron im Verkehr mit Shelley viel Anregung erhielt. Dies ist aber eigentlich selbstverständlich: Shelley war nach langer Dürre der erste Mensch, mit dem Byron sich über seine eigenen Lieblingsthemata unterhalten, in dessen Gesellschaft er einen ihm kongenialen Boden beschreiten konnte.[2] Ebenso aber auch bei Shelley. So kam das zustande, was Herford (S. 225) sehr gut *this highly charged atmosphere* genannt hat.[3]

Wo Byron wirklich von Shelley beeinflußt wurde — in der Beseelung der Natur und des Universums[4],

[1] Wie Donner (S. 112), so hat auch Bleibtreu (L., S. 299) bemerkt, daß «schon lange» in Byron der Trieb lag, «ein Wort mit der Geisterwelt zu reden».

[2] Vgl. Anm. 1 o. S. 48.

[3] Auch Mrs. Oliphant spricht (III., S. 66) von "the mutual stimulation of minds so extraordinary." Vgl. Richter, S. 230.

[4] Übrigens sei hier noch auf *Ch. H.* I, 62 verwiesen, wo Byron

Spirit of the Universe —, da hielt diese Einwirkung nicht stand; sie entsprach nicht Byrons Realismus, und in *Childe Harold* IV, 177, lautet es wie ein Bekenntnis: daß sich nur so selten der Geist eines der Elemente zur Zwiesprach mit ihm herbeilasse. Auch die fast hysterische Weichlichkeit der bekannten Genfer Haroldstanzen, ein Echo Shelleyschen Empfindens, schwindet wieder und macht Byronschem Grübeln und Wetterleuchten Platz. Ebenso verschwindet der Liebespantheismus, der vor allem in Pope und Rousseau und auch in Wordsworth wurzelt, mit der lyrischen Stimmung des Augenblicks, mit dem Eindruck der Umgebung von Julies Reich der Liebe.[1] All dies war nur anempfunden durch das «Chamäleon» Byron.[2] Wir finden später kaum jemals einen weiteren Anklang daran (s. u. S. 157f.). — Wohl aber bleibt Popes Lehre von der großen Kette der Erscheinungen im Universum, die sich an Spinoza anlehnt, ein Grundzug byronschen Denkens (vgl. auch u. S. 159 ff.), während andererseits auch im III. Gesang von *Childe Harold* sehr deutlich die in *When Coldness wraps*, etc. ausgesprochenen religiös-mystischen Vorstellungen neben dem verstärkten

---

vom Parnass sagt: «Ein freundlicher Geist webt an diesem Orte, seufzt im Winde, wahrt Stille in der Grotte und gleitet mit durchsichtigem Fuße über jene melodische Welle». Hätte Byron dies am Genfer See und nicht Ende 1809 in Griechenland geschrieben, so wäre diese Beseelung der Natur sicherlich dem Einfluß Shelleys zugeschrieben worden.

[1] Mommsen, S. 229, bemerkt spöttisch, man könne sich wundern, daß der pantheistische Weltgeist «sich in Vevey eine Privatwohnung gebaut habe». Der Amor, den Byron *Ch. H.* III, 99 feiert, ist eben nichts anderes als Julie von Wolmar; sein Reich ist ihr Bosquet sowie die Umgebung von Clarens, die ihr Wirkungskreis war.

[2] Blessington, *Conversations* (1853), S. 128.

pantheistischen Element wieder erscheinen.[1] So ist auch die rein pantheistische Episode durchsetzt von Zügen, die das Bild der fortlaufenden Entwicklung vervollständigen; wennschon diese Züge weniger aufdringlich auftreten, als der vielbesprochene mystische Naturpantheismus.

Derselbe ist kein wirklicher Fortschritt in Byrons Anschauungen im Hinblick auf das Spätere gewesen. Dieser liegt auf einem ganz anderen Gebiet, das, schon durch *When Coldness wraps* angedeutet, namentlich in der 54. Stanze des *Childe Harold*, IV (1817) ganz fertig ausgebildet erscheint: die Asche der in S[a]. Croce Begrabenen ist in das Chaos zurückgesunken.

Diese Äußerung hat in Verbindung mit dem Späteren, sowie mit der seit 1818 (*Don Juan*) immer stärker werdenden Neigung, den gestirnten Himmel in den Bereich poetischer Betrachtung zu ziehen, eine sehr bestimmte Bedeutung. —

Man könnte versucht sein, Byrons wachsende Vorliebe für kosmische Dinge auf Shelley zurückzuführen, der uns in *Julian and Maddalo* sagt, daß sie sprachen «von allem, was die Erde gewesen ist und noch sein mag» (Vers 43), und da *Don Juan* erst nach Shelleys erstem Besuch in Venedig angefangen wurde. Aber es hieße alles, was schon früher auf Byrons Hinneigung zu derartigen Problemen hinweist, beiseite lassen, wollte man hier Shelley in den Vordergrund stellen. Überdies ist wiederholt daran zu erinnern, daß Shelley Byron höchstens sachlich belehren konnte, daß es aber Shelleys Neigung gar nicht entsprach, sich mit diesen Problemen als Rätseln viel zu beschäftigen. Bei Byron war dagegen reges Interesse dafür schon längst erwacht; die kosmischen Problemе berührten sein religiöses

---

[1] Vgl. meine eben genannte Arbeit.

Denken; der leuchtende Sternenhimmel Italiens mußte dieser Gedankenrichtung stets neue Nahrung geben; und es ist bezeichnend, daß er in Venedig nicht weniger als vier treffliche Fernrohre besaß.

Wir stehen daher hier auf einem Boden, wo Byron aus Abhängigkeiten aller Art zur Selbständigkeit vorgedrungen ist; die Quellen seiner Anschauungen dürften sich auch hier nachweisen lassen.

Die Lehre und die Erkenntnis der Weltnatur der Gestirne führte ihn (sicher bezeugt schon 1814) zum Begreifen des Universums als einer Einheit und zur Betrachtung des Menschen als eines geringfügigen Teiles in ihr; daraus ergab sich mit Notwendigkeit die Erkenntnis, daß der Mensch auch das Schicksal der übrigen Erscheinungen des Universums teile: wie die Welten entstehen und vergehen, so auch der Mensch. Aus dem Chaos ist er gekommen, in das Chaos geht er zurück.[1]

Als Urstoff nahm Byron offenbar das Feuer an oder folgte wenigstens einer entsprechenden Lehre (s. u. S. 119) er sagt (D. J. II, 212), alles Fleisch sei aus feurigem Staub gebildet. Freilich hat «feurig» hier zwei Bedeutungen.

Die Vorstellung von dem Zurückkehren in den Zustand vor der Leiblichkeit entspricht der Bibel durchaus.[2] Es finden sich ganz ähnliche Gedanken, wie die, welche wir aus Byrons Werken hier anzuführen haben, auch bei Young, auf den wir nun schon öfters als denjenigen verweisen konnten, dem Byron wahrscheinlich in seinen metaphysischen Gedanken vielfach folgte. —

Jene Vorstellung entspricht aber auch besonders der Lehre des Lukrez.

---

[1] Vgl. z. b. *M. F.* V, 3, 26 ff. (1820).

[2] Z. b. 1. Mos. 3, 19; Sir. 40, 11.

Unabhängig von Shelley, der *De rerum natura* schon auf der Schule in Eton las[1], war Byron mit diesem naturphilosophischen Epos bekannt geworden. Das erste Zitat Byrons daraus betrifft eine Anlehnung in *Childe Harold*, I, 16. Lukrez wird einen ihrer Gesprächsstoffe am Genfer See gebildet haben, denn Shelley las sein Werk Ende Juli 1816 wieder (Droop, a. a. O.).

Was daraus hier in betracht kommt, findet sich vor allem im III. Buche. Wo Lukrez von der Todesfurcht spricht, sagt er, diese müsse sich zerstreuen vor dem Anschauen der Natur und vor der Erkenntnis (91 ff., 862 ff.). Alles bestehe aus einem Grundstoff, der unzerstörbar sei; in diesem Sinne sterbe auch die sterbliche Seele nicht (828 f.). Nichts könne in Nichts zurücksinken (z.b. I, 237; II, 304 f.). Was aus der Erde entstanden, das kehre auch zur Erde zurück (II, 1000), und so kehre auch die Seele zurück in den Urstoff[2] (IV, 28).

Diese Lehre hängt eng zusammen mit dem Begriff der All-Einheit, wie Lukrez ihn darstellt. Alles, was ist — Himmel und Erde, Meer und Ströme und Sonne und Pflanzen und Tiere — besteht aus demselben Stoffe (I, 820 ff.).

Diese Summe der Dinge aber wird immer erneut: es lebt, was sterblich ist, eines vom andern (II, 75 f.). Eines wird unaufhörlich aus dem anderen entstehen (III, 968). Was wir Leben nennen, ist nur eine Form des Seins (III, 927 f.).

Wir haben im Sommer 1816 einige Stellen bei Byron zu erwähnen, die hiemit im Zusammenhang stehen, und

[1] Vgl. Droop, S. 35.

[2] Die entsprechende Lehre der Brachmanen mag Byron aus Bayles Lexikon (I, S. 654) bekannt gewesen sein.

von denen die erste stark an *When Coldness wraps* erinnert:

Ch. H. III, 74:

Und wenn zuletzt die Seele ganz frei sein wird von dem, was sie in dieser erniedrigten Form verabscheut, wenn sie ausruht von ihrem fleischlichen Leben, abgesehen von dem, was glücklicher [weiter] existieren wird in der Fliege und dem Wurm [1]; wenn Elemente sich den Elementen angleichen werden und der Staub so ist, wie er sein sollte, werde ich dann nicht alles weniger blendend, aber wärmer schauen? Den körperlosen Gedanken? den Geist jedes Ortes?

Das., III, 90: Die Empfindung, die durch die Einsamkeit in der Natur in uns entsteht, weckt einen Klang von übernatürlichem Zauber,

der selbst den Tod entwaffnen würde, hätte er die Macht, substanziell zu schaden.[2]

Ferner der Anfang von *The Dream*:

Der Schlaf hat seine eigene Welt, [und die ist] eine Grenze zwischen dem, was man mißnennt: Tod und Existenz.

---

[1] Mommsen (S. 208 f.) hat diese Stanze (wie auch manches andere) ganz und gar nicht begriffen. Byrons Auffassung ist tatsächlich die, daß Fliege und Wurm glücklichere Geschöpfe sind, als der Mensch. Was «durch Nutrition» in diese Tiere vom Körperlichen des Leichnams übergegangen ist, lebt also glücklicher in ihnen fort. — Daß die Fliege «dem sechs Schuh tief liegenden Leichnam gar nicht beikommt», ist leider nicht richtig, insofern die Fliegen mit ihrer Nutrition nicht erst warten, bis der Tote begraben ist. Vgl. über «nutrition» bei Miss Seward u. S. 118. (Lehre E. Darwins).

[2] Angesichts dieser Stanze und vieler anderer Stellen ist es wohl zu überlegen, ob man (wie Pughe, S. 77) das Verhältnis Byrons zur Natur einfach als Auflehnung bezeichnen darf. Gerard (S. 23 u. 78) hat drei Hauptmerkmale der Byronschen (dramatischen) Dichtung aufgestellt: die Menschheit, Auflehnung und die Natur. Wenn Gothein (S. 316) sagt, wenn Byron «die Geheimnisse der Natur erforschen will, so ist es, um Macht über sie zu haben», so ist dies doch nur in der faustischen Figur des Manfred gegeben, nicht aber in Byrons eigenem Verhältnis zur Natur. Vgl. Gerard, S. 26.

Endlich im *Fragment* (7 ff.):

> Was ist dieser Tod? . . . Das Ganze von dem, wovon wir ein Teil sind? Denn das Leben ist nur eine Vision.[1]

Es endet eines Tages «in der finsteren Vereinigung unempfindlichen Staubes». Die Unter-Erd-Bewohner, sind sie nur vermengte Millionen, die sich in Erde aufgelöst haben?[2] Aber dann fragt Byron weiter: Sind die Toten wirklich nur zu Staub geworden? Oder haben sie eine eigene Sprache? Eine Empfindung von atemlosem Dasein? Verdunkelt und voll starker Empfindung (*darkened and intense*), wie die Mitternacht in ihrer Einsamkeit?

> O Erde! . . . Die Toten sind deine Erben, und wir — nur Blasen auf deiner Oberfläche; und der Schlüssel zu deiner Tiefe ist im Grabe, dem schwarzen Portal zu deiner volkreichen Grotte, wo ich vergeistigt wandern möchte, und unsere Elemente aufgelöst sehen möchte in ungenannte Dinge, und verborgene Wunder schauen möchte . . .

Wir sehen hier wieder den Keim schwellen, aus dem der *Kain* mit seinem Hades hervorgeht. Rückblickend aber treffen wir mit den Gedanken auf *When Coldness wraps*, und aus dem Gedanken an die sozusagen ätherische Fortexistenz der Seele ergibt sich ohne weiteres die lukrezische Lehre von der «Mißnennung» der Dinge: Tod und Leben.[3]

An Lukrez erinnert auch *Childe Harold* IV, 151, wo Byron von «der römischen Tochter» spricht, die ihres

---

[1] In Shelleys Dichtung findet sich bis 1820 nichts Ähnliches, auch nicht in *On Death*. Vgl. *Sens. Plant*, Conclusion, 1 bis 4.

[2] Vgl. Young, 2. Nacht (S. 35): "Join the dull mass, increase the trodden soil." 9. Nacht (S. 304): "*Thy* world? — A Grave. Where is the dust that has not been alive? The spade, the plough, disturb our ancestors; From human mould we reap our daily bread," etc.

[3] Auf das pantheistische Element in *The Fragment* hat Donner (S. 105) hingewiesen. Vgl. Young, 6. Nacht (S. 175): "All change, no death." Shelley, *The Cloud:* "I change, but cannot die."

Vaters Leben im Gefängnis dadurch rettete, daß sie ihn nährte, wie die Mutter den Säugling:

> O, heiligste Natur! Kein Tropfen von jenem reinen Naß wird seinen Weg verfehlen zu deines Vaters Herzen, indem es [that clear stream] seine Quelle [das Herz des Vaters] wieder mit Leben erfüllt, wie unsere befreite Seele sich mit dem Universum wieder vereinigt.

Auch dies gemahnt an *When Coldness wraps*, ist aber weniger metaphysisch gehalten und ist ein Bekenntnis zur Lehre vom Kreislauf aller Dinge, der Erhaltung der Materie. Einen weiteren Hinweis darauf finden wir in *Marino Faliero*, wo der Doge sagt (V, 3, 26ff.):

> Ich spreche zu Zeit und Ewigkeit, wovon ich ein Teil werde . . . Ihr Elemente, in die aufgelöst zu werden ich eile, laßt meine Stimme wie einen Geist auf euch wirken.

Und diese Elemente ruft er an:

> Wogen, Winde, die Erde, die Steine, das Firmament, die Sonne, — und: «Du, der du Sonnen anzündest und auslöschst!»

Hier ist die Vereinigung des Individuums mit der Natur und Gott aufs klarste ausgesprochen, mit dem Universum: *Deus sive Natura.* Indes finden wir diesen pantheistischen Gedanken in bezug auf die Gottheit nie wieder so deutlich ausgedrückt. —

Schon früher (Ch. H. III, 62) hatte Byron beim Anblick der Alpen dort der Ewigkeit ihren Sitz angewiesen.

Hierher gehört auch die bekannte Stanze in *Don Juan* (III, 104), wo er denjenigen gegenüber, die ihm Frömmigkeit (*devotion*) absprechen, geltend macht, daß seine Altäre Berge, Meer, Erde, Luft, die Sterne seien; alles, was dem großen All entspringe, das die Seele hervorbringe und sie wieder aufnehmen werde.

Dies ist nunmehr Byrons durchgebildete Unsterblichkeitsidee.

Sie beruht jetzt bewußt auf der Lehre von der All-Einheit und der Unvergänglichkeit der Substanz.

Sie ist nicht nur Theorie; sie ist ihm Überzeugung. Er ist zu einer Anschauung gelangt, die ihn über den zeitlichen Tod hinweg, der seine Gedanken so oft und tief bewegte, zu einer lichtvolleren und vergeistigten Auffassung von Werden und Vergehen geleitete.

Was 1815 schon hochpoetischen Ausdruck fand, ist in Italien siegreich geworden; aber anstatt der früheren religiös-mystischen Auffassung von dem Verschmelzen der Seele mit dem All stehen wir hier auf pantheistischem Boden, wo es darauf hinausgeht, daß, wie Bleibtreu (L., S. 295) sagte, Byron nur an eine Gottheit glaubt: die Natur. So hat Byron die Mahnung Youngs: *to read Creation* erfüllt. Aber was Young durch bloße Anschauung und Betrachtung erzielte, das wurde Byron durch tiefere Erkenntnis zuteil, war eine auch auf wissenschaftlichen Ergebnissen beruhende Naturphilosophie.[1]

Daher fehlt diesen Äußerungen Byrons nun auch jener schmerzliche Beigeschmack und Unterton, der früher herrschend war. Nur in *Childe Harold*, wo der Weltschmerz etwas Notwendiges war zur Wahrung der Einheitlichkeit der Dichtung, ist er noch in der alten Weise vorhanden.

Es ist offenbar: aus der Fülle der pantheistischen

[1] Ebenso seltsam wie Gotheins Äußerung (s. o. S. 93, Anm. 2) nimmt sich die Behauptung Noels (S. 163) aus: *Pantheism he had no speculative faculty to grasp.* Sie verstieg sich freilich nicht überall hin, wohin sie sich im Pantheismus versteigen kann, — in das Gebiet bloßer Abstraktionen.



Ideen seiner Zeit und dem seit dem Altertum als Trostmittel empfohlenen Anschauen und besonders auch dem Begreifen der Natur ist in Byron etwas lebendig geworden, das, wohl nicht zuletzt unter dem Einfluß des Lukrez, für ihn zu einem Halt wurde, wonach er so unstet gesucht hatte.[1] Die freudige Gewißheit des Lukrez — und auch die ähnliche Naturphilosophie E. Darwins — klingt hier und dort in Byrons Äußerungen jener Zeit wieder: die Gewißheit, die — an Stelle des dogmatischen Glaubens — auf Grund der Unzerstörbarkeit der Materie eine Fortdauer in der Ewigkeit allem verheißt, was da ist; also auch der menschlichen Seele. Eine materielle Auffassung, wie Lukrez sie hatte, der Körper und Seele aus demselben Grundstoff erklärt, ist damit nicht bedingt.

Auf alle Fälle sehen wir Byron in Italien zum «systematischen Denker» auf naturalistischer und pantheistischer Grundlage werden. In der Fremde, fern von aller heimischen Geisteskultur, selbst inmitten des üppigen Seegomorrah und seiner Sünden, sehen wir diesen Vorgang sich vollziehen; gerade im stürmischen Venezianer Leben hat Byron viel von dem gefunden, was der religiöse Mensch in ihm suchte.

[1] Vgl. Gerard, S. 28: "Nature . . . is found to be the oracle of the mystery of life", usw.

IV. Von 1821 bis 1824.

1. Astronomie.

Für die Sonne ist in diesem Zeitabschnitt an Einzelheiten nicht viel zu gewinnen; Bedeutsameres aber im Zusammenhang des *Sardanapal*. Wir müssen jedoch dieser Dichtung (s. u. S. 146 ff.) ebenso wie dem *Kain* (s. u. S. 107 ff.) eine besondere Betrachtung widmen, und vermerken hier zunächst nur Folgendes:

Im *Sardanapal* (II, 11 ff.), nennt Byron die Sonne eine Scheibe *(disk)*, die «treue Sonne», das «brennende Orakel aller, die leben», die «Quelle alles Lebens» und «das Symbol dessen, der es verleiht». — In *Himmel und Erde* heißt die Sonne einmal (I. 3. 28) «des Tages breiter Kreis» *(orb)*.

Der Mond, als Einzelerscheinung, als Erdenmond, tritt in seiner Eigenschaft als Erzeuger der Gezeiten auf, die ihm «gehorchen» (Def. Tr., II. 1. 16). Ebenso im *Don Juan* (XII. 14), wo er in diesem Zusammenhange «die jungfräuliche Cynthia» heißt, — ein durchaus nicht ernst gemeinter Rückfall in die klassizistische Redeweise. Er wird «der keusche Kreis» genannt (D. J., XVI., 13.); im englischen Klima ist er weniger klar, als im Süden (das.)[1]. Er begünstigt die Liebe (D. J., X. 9) und gibt uns große Gedanken ein (das., XVI. 14).

[1] So auch Sonne und Sterne, *D. J.*, XIV, 29.

Viel reicher ist die Ausbeute, die wir nun im Reich der übrigen Himmelskörper machen. Neben schon bekannten Gedanken bemerken wir eine ganz bedeutende Steigerung der Empfindung für die Wunder der Welt der Gestirne: Byrons Gedanken holen viel poetische Kraft von den Sternen her.

Diese sind das Schönste, das Begehrenswerteste, das Reinste, das Köstlichste.

Abgesehen von den im Zusammenhang wichtigen Stellen in *Sardanapal*, *Kain* und *Himmel und Erde* ergibt sich Folgendes:

Die Ausdrücke, die Byron für Himmelskörper anwendet, sind mannigfach und öfters von anderem Charakter, als bisher. Neben dem schon erwähnten *disk* stehen: *circlet, world; bright star* (Kain, I. 501); *innumerable stars* (das., II. 1. 41); *unnumbered stars* (das. I. 1. 512); *immortal star* (das., II. 1. 131); *lights* (das., I. 1. 280); *most innumerable lights* (das., II. 1. 120); *small blue circle* (die Erde), (das., II. 1. 29); *luminous orbs* (das., II. 2. 3); *glorious orbs* (das., II. 2. 242); *innumerable worlds* (das., III. 1, 186); *intermirable realms* (das. II. 2. 30)[1].

Sardanapal sagt zu den Sklavinnen (I. 2. 9 ff.).

> Schöne Nymphen . . ., wir wollen in jener süßesten Stunde wieder zusammenkommen, wo wir uns versammeln wollen wie die Sterne über uns, und ihr werdet einen Himmel bilden so schön wie der ihrige.

Der «Pavillon» soll erleuchtet werden zum Fest (Sard., I. 2. 556 ff.):

> Er soll flammen in Schönheit und von Licht, bis er den Sternen, die über uns sind, selbst als ein entgegengestellter Stern erscheint.

[1] Vgl. damit Youngs Ausdrücke (9. Nacht; S. 330. 354): "innumerable lights"; "innumerable worlds". (S. 333 und 373): "ten thousand worlds". (S. 365): "Worlds beyond number".



«Bei allen Sternen!» ist der höchste Schwur (das., I. 2. 122).

Kains Ausspruch, daß seine Schwester-Gattin Adah noch schöner sei als die Sterne, der Mond und die prächtige Sonne, daß sie alle nichts seien gegen Adah, ist nur eine entzückte Huldigung dem gestirnten Himmel gegenüber (II. 2. 255, ff.). Wir kommen darauf noch zurück.

Sein Kindlein will Kain nicht aus dem Schlaf erwecken, nicht «um alle Sterne und alle Macht, die sie beherrscht»; so entzückt ist er von dem schlafenden Kinde (III. 1. 128 f.).

Arbaces will den Verlockungen des Beleses nicht weiter Gehör schenken (Sard., II. 1. 347 ff.):

> Und wenn sie herabkämen und mir den Weg wiesen mit all ihrem Licht, — ich folgte dir nicht.

Sardanapal stöhnt, als er aus seinem entsetzlichen Traum erwacht, worin er seine Ahnen als Tote geschaut hat (IV. 1. 24 ff.):

> Nein! — und wenn er [Baal] die Sterne vervielfachte und sie mir gäbe als ein Reich, um es mit dir [Semiramis] zu teilen! Ich möchte die Unsterblichkeit nicht so [mit solchen Schrecknissen] erkaufen!

Lieber, als nicht frei sein, will eine richtige «Sie» die Sterne vom Himmel wischen (D. J., VI. 3).

Wenn die Sterne verschwinden, herrscht Schrecken auf der Erde (H. u. E., I. 1. 5).

Anah ist rein unter den Sündigen wie ein Stern in den Wolken, die ihn nicht auslöschen können, wennschon sie ihn eine Stunde lang verdunkeln (H. u. E., I. 2. 75 ff.).

Wir sehen, Byron hat sich zu Shelleys Vorliebe für die Wolken und bleiche Sterne nicht bekehren lassen.

Wenn die Sterne uns auch nicht zu helfen vermögen, so trösten sie uns doch. Sie sind ein Band zwischen getrennten Liebenden.

> Mich dünkt, ein Wesen, das schön ist, wird schöner, wenn es auf Schönheit blickt, auf die ewige Schönheit unsterblicher Dinge (H. u. E., I. 2. 3 ff.).

Alle süßen und lieben Erinnerungen des vergangenen Lebens verklären das trübe Dasein, wie die Sterne (das., I. 3. 437 ff.).

Diese sind die Zuflucht für den Bekümmerten; dort ist keine Unrast (das., I. 3. 775).

Zwei Sterne, deren Sphären vereinigt sind, gleichen zwei glücklich wandelnden Liebenden (D. J., XIV. 87).

Daß der Gedanke an den das Menschenschicksal bestimmenden Stern im *Sardanapal* (II. 1. 68 ff., und III. 1. 276 ff.) wieder auftaucht, ist, wie wir sehen werden, verständlich; es ist kein Rückfall in antikisierende Manier oder poetisches Herkommen.

Denn über beides hat sich Byron in gewaltigem Aufschwung erhoben.

Auch die Vorstellung, daß die Sterne die Heimat der Engel seien (H. u. E., I. 1. 37 ff. und 80 ff.), ist durchaus bewußt uralten religiösen Anschauungen entnommen.

Wir sehen, daß Byron diese seine früheren Gedanken, die Jahrhunderte altem Herkommen entsprachen und ihn oft beschäftigt hatten, jetzt der Umwelt organisch anpaßt und ihnen neues Leben leiht. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die spätere Stoffwahl Byrons mit jenen früh in ihm lebendigen, anempfundenen Gedanken ganz übereinstimmt.

Es ist auch bei den übrigen Einzelheiten aus dem Gebiet der Astronomie eine immer regere Beschäftigung der Gedanken Byrons mit der Sternenwelt unver-



kennbar. Seine Kenntnis und seine Anschauung haben sich erweitert; die Sternenwelt ist ihm etwas ganz Vertrautes geworden, so daß er sie auch im Humor glücklich zu benutzen weiß. Ebenso aber vermag er diese Kenntnisse zu grandiosen epischen Gesamtschilderungen des Universums zu verwerten oder seine Vorliebe für die Schönheiten des Himmelsglanzes zum Gegenstande dramatischer Handlung zu machen.

Zunächst einige Einzelheiten, — Sternbilder, Kometen, Meteore, wie Byron sie von 1821 an verwandte.

In *Werner* (III. 3.28 ff.) wird der «Stern Lucifers» als besonders bemerkenswert behandelt. In *Don Juan* (XI. 83) wird Napoleon auf der Höhe seiner Macht mit Jupiter verglichen, der danach aber zu einem Saturn zusammenschrumpfte.[1]

Die Cherubim in der *Vision des Gerichts* (26) bilden einen Kreis wie Orions Gürtel.

In *Sardanapal* (III, 1. 277 f.) wird der Tierkreis *(Zodiac)* erwähnt, und der Skorpion als ein Unheilstern. Eine nicht ganz einwandfreie Matrone nennt er (D. J., XIII. 82) eine *Siria* (nach Sirius, dem Hundsstern, den er gelegentlich *dog (or bitch) Star* genannt hatte; L. J., V. S. 27).

England nennt er (D. J., XIV. 29) ein Klima, das ganz unabhängig sei von den Zeichen des Tierkreises, d. h., wo ewig trübes Wetter herrscht.[2]

Eine eigenartige Anspielung auf die Milchstraße finden wir in *Don Juan* (VIII. 90), wo er von der «affektierten Phrase dieser ambrosischen Pharisäerzeiten» spricht, «mit all ihren kleinlichen Milch- und Wassersitten» *(milk- and waterways;* d. h., die einem Mischmasch von Milch und Wasser gleichen).

[1] Jupiter ist der größte, Saturn der zweitgrößte der Planeten.
[2] Vgl. dagegen die helle Sonne in Toskana, *Werner*, I. 1. 714 ff.

In der *Vision des Gerichts* (40) wird die Erde ein «armseliger Planet» genannt; ein Planet auch im *Don Juan* (X. 54). In einer Variante zu *Don Juan* VI, 3 (vgl. o. S. 102) heißt es, eine «richtige Sie» wolle lieber wie der Schweif eines Kometen dahinsausen, als nicht frei sein.

Das Meteor als Himmelskörper finden wir zweimal im Vergleich, bzw. im poetischen Bilde verwertet. Die zu einer Abendgesellschaft eilenden Wagen vergleicht er mit Meteoren (D. J., XI. 67), und den Helden Don Juan, der in der englischen Gesellschaft plötzlich auftaucht, nennt er ein Meteor, durch das sich aber Miß Aurora Raby nicht blenden läßt (ebd., XV. 56).

Ferner tritt das Meteor nun auf als eine in arktischen Gegenden vorkommende Erscheinung, und zwar als eine besonders helle (D. J., VI, 72 u. VII, 1). Gemeint ist damit offenbar das «abertausend Farben» aufweisende Nordlicht, das Byron überhaupt seit 1821 bedeutend beschäftigte[1]: er hatte Kapitän Pearys Reisebeschreibung gelesen;[2] der tiefe Eindruck, den sie auf Byron gemacht hat, ist unverkennbar.[3]

Die Sphären der Gestirne treten — abgesehen von *Kain* und *Heaven and Earth* — noch zweimal auf; dort, wo in der *Vision* (67) Wilkes die Seelen anredet:

Meine Freunde aus allen Sphären![4]

---

[1] Zum ersten Mal ist «Northern Light» in *Mazeppa*, 428, erwähnt.

[2] *L. J.*, V. S. 232; 27. Jan. 1821.

[3] Aurora Borealis: *Vision*, 27; *D. J.*, VII. 2. XII. 82. Northern Lights: *D. J.*, XII. 82. Magnetic Pole: *Werner*, III. 2. 332 und *L. J.* VI. S. 28.

[4] Daselbst, 88, ist «sphere» nicht im astronomischen Sinne gebraucht.

und sodann in *Don Juan* (XV. 5), wo es heißt:

> Es wäre Musik in allem, — wenn die Menschen Ohren hätten: ihre Erde ist nur ein Echo der Sphären.

Dies ist beides humoristisch zu fassen.

Im selben Gedicht (XII. 88) verspricht Byron einen Canto über Astronomie. Leider ist er ihn uns schuldig geblieben. Aber die *Vision des Gerichts* bewegt sich humorvoll und graziös in Bildern aus diesem Gebiet, die uns ahnen lassen, was *Don Juan* uns daraus hat bringen sollen.

Die zweite Stanze erinnert uns in der Häufung astronomischen Stoffes an ähnliche frühere Stellen, an die *Monodie* auf den Tod Sheridans und an die Haremszene im *Don Juan* (V, 144 f.). Hier erscheint das Wort Bleibtreus, Byron spiele mit den Weltkörpern wie ein Jongleur, sehr berechtigt.[1] Die Stanze lautet:

> Die Engel sangen alle falsch und heiser[2], da sie wenig anderes zu tun hatten als die Sonne aufzuziehen und den Mond, oder einen oder den anderen jungen Durchgänger von Stern zu bändigen, oder ein wildes Kometenfüllen, das zu früh aus seinen Grenzen in das Ätherblau ausbrach[3], indem es einen Planeten mit seinem Schweif entzwei teilte, wie es wohl manchmal Booten mit einem übermütigen Walfisch ergeht.

In das Gebiet der wissenschaftlichen Astronomie aber führen uns die wörtlich kaum verständlich zu übersetzenden Stanzen 55 und 56 desselben Gedichtes:

---

[1] *Übermensch*, S. 197. Seltsamerweise hatte Brandes lange vorher wörtlich das Gleiche von Shelley gesagt. (Hauptströmungen, IV. S. 349).

[2] Vgl. die anthropomorphe Darstellung der Göttin *Fame* gegen den Schluß von *The Dunciad:* «More she had spoke, but yawn'd,» etc.

[3] Vgl. Shelley, *Letter to M. Gisborne:* "A meteor tamed; a fixed star gone astray", etc.

When the great signal ran from Heaven to Hell —
About ten million times the distance reckoned
From our sun to its earth, as we can tell
How much time it takes up, even to a second,
For every ray that travels to dispel
The fogs of London, through which, dimly beaconed,
The weathercocks are gilt some thrice a year,
If that the *summer* is not too severe:

I say that I can tell — 'twas half a minute;
I know the solar beams take up more time
Ere, packed up for their journey, they begin it;
But then their Telegraph is less sublime,
And if they ran a race, they would not win it
'Gainst Satan's couriers bound for their own clime.
The sun takes up some years for every ray
To reach its goal — the Devil not half a day. —

Von Astronomen erwähnt Byron Newton, Galilei, Alfons von Kastilien, Ptolemaios.

Er fragt sich, ob Bacon ein größerer Geist war, als Newton (L. J., V. S. 600). Er erwähnt (D. J., X. 1 u. 2) den bekannten Fall des Apfels, der Newton auf die Erkenntnis der Schwerkraft gebracht haben soll, wobei Byron freilich die Achsendrehung der Erde als das Ergebnis dieser Beobachtung, als «Gravitation» bezeichnet. Der Fall des Apfels gemahnt ihn an den Sündenfall. Aber, so sagt er, der Mensch sei durch einen Apfel nicht nur gefallen, sondern auch emporgestiegen. Die feste Straße, die Sir Isaac Newton durch die «damals noch ungepflasterten Sterne» gewiesen habe, sei etwas gewesen, was menschliche Leiden ausgleiche: seitdem habe der Mensch alle möglichen mechanischen Erfindungen gemacht: Dampfmaschinen werden ihn bald zum Monde befördern.[1]

[1] Byron dachte einmal daran, daß Luftballons durch Dampf bewegt werden könnten (vgl. meine Arbeit *Die persönlichen Beziehungen zwischen Byron und den Shelleys*, S. 94).

Vom «großen Galileo» sagt er (D. J., XVII. 8), die Sonne sei ihm entzogen worden, weil er sie festgelegt gehabt. Um ihn zum Schweigen darüber zu bringen, daß die Erde um den Sonnenkörper laufe, habe er seine Beine am Gehen behindert gefunden. Aber jetzt, so scheine es, sei seine Erkenntnis richtig.

Von Alfons X. sagt er (Vision, 101):

> Ich bringe all das durch Eingebung in Ordnung — Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, Himmel, Hölle, — alles, wie König Alfonso.

Dazu bemerkt er:

> Als König Alfonso vom Ptolemäischen System sprach, sagte er, daß er, wenn er bei der Erschaffung der Welt gefragt worden wäre, dem Schöpfer einige Ungereimtheiten erspart haben würde.[1] —

Die Menge und der Charakter der aus diesem Zeitraum angeführten Beispiele für Byrons Hinneigung zur kosmischen Welt würden an sich schon genügen, um Elzes Behauptung (S. 376) in ihrer ganzen Oberflächlichkeit zu brandmarken, — daß nämlich Byron «nur die grandiosen, unorganischen Naturformen, das Meer und das Gebirge», anzogen, oder die Bemerkung von Brandes (Hauptstr., S. 341): «Für Byron konzentrierte die Poesie des Himmels sich in der Vorstellung vom Heulen des Sturmes, vom Rollen des Donners und Zischen des Blitzes.»

Es ist Zeit, daß die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß Byron anderes noch weit mehr liebte, als «ins Meer hinauszustarren» (Elze, a. a. O.).

---

[1] E. H. Coleridge weist darauf hin (Works, IV. S. 523), daß dies bei Fontenelle stehe, sieht aber Bayle als Vermittler an. Siehe Fontenelle, S. 13 f.

Das Jahr 1821 ist für Byron das Jahr der Ernte gewesen: nun gewinnt alles, was zuvor nur angedeutet ist, feste Gestalt; es wächst alles, was zuvor oft nur wie Schaumflocken im bunten Wirbel seiner vielseitigen Gedanken auftauchte, in gereifter Kraft hervor. Das ist eine Bestätigung der in anderen Zusammenhängen schon oft in Byrons Geistesleben erkannten Tatsache von der Nachhaltigkeit seiner Eindrücke aus früher Jugendzeit.[1]

Aus dem Rahmen der blos lyrischen Behandlung tritt aber vor allem der *Kain*.

Nirgends als bei Gerard *(passim)* findet sich, daß die flimmernde Sternenwelt des *Kain* tiefer gewürdigt, als ein bezeichnender Zug in Byrons Denken zu seiner Ideenwelt in Beziehung gebracht, oder daß sie von einem seiner Biographen als ein Ergebnis seines innersten Gefühlslebens bemerkt worden wäre.

Schon die erste Stelle, die hier anzuführen ist[2], zeigt, daß Byron im Jahre 1821 mit seinen Gedanken tief und lebendig in die Welt der Himmelserscheinungen eingedrungen war, und welch elementares Entzücken er dabei empfand.

Adah sagt zu Lucifer (I. 1. 510 ff.):

Du aber scheinst wie eine sanfte Nacht,
Wo lange, weiße Wolken tiefes Blau
Durchziehn und zahllos Sterne Licht hinstreun,
..... So schön, unzählig, schmeichelnd,
Nicht blendend und uns dennoch bannend,
Daß sie mir Tränen wecken! So auch du.
Unglücklich scheinst du ....

Noch viel deutlicher wird das Entzücken aber in

[1] Z. B. Jeaffreson, *The Real Lord Byron*, I. S. 80.

[2] Für das übrige verweise ich auch auf die ff. Abschnitte «Kosmogonie» und «Weltanschauung».

Folgendem[1]: Kain schwebt geführt von Lucifer durch den Weltenraum (II. 1. 97 ff.):

L.: Doch sieh nun! Ist's nicht herrlich?
K.: O, du prächt'ger
Und unausdenkbar schöner Äther! Und
Ihr immer neu vermehrten Scharen heller
Und immer hell'rer Lichter! Was seid ihr?
Was ist die blaue Wüste unermeßlicher
Luft,[2] wo ihr gleitet, wie ich Blätter sah
Hingleiten in den klaren Flüssen Edens?
Ist euch der Lauf bemessen? Oder fegt
Ihr hin in eurem fessellosen Frohmut
Weit durch ein luftig All, endlos an Grenzen,
Das auszudenken meine Seele peinigt,
Berauscht von Ewigkeit? Oh Gott! Oh Götter!
Was sonst ihr immer sei't! Wie schön seid ihr!
Wie schön sind eure Werke, schön der Zufall, —
Sei's, was es sei! Laßt sterben mich, so wie
Atome sterben, — falls sie sterben, — oder
In eurer Macht und Weisheit euch erkennen!
Mein Denken ist nicht unwert des Geschauten
In dieser Stunde, ist es auch mein Staub.
Geist! Laß mich sterben, oder näher schaun!
L.: Kamst du nicht näher? Rückwärts, deine Erde, —
Sieh hin!
K.: Wo ist sie?[3] Ein Gewirr nur seh' ich
Von Lichtern, ganz unzählbar!
L.: Dorthin schau'!

---

[1] Fontenelle, S. 99, läßt die fingierte Marquise in entzückte Verwirrung bei der Erläuterung der Unendlichkeit des Universums geraten. Ebenso ist Young voll tiefer Begeisterung über die Sternenwelt: "Stars teach as well as shine" (9. Nacht; S. 329). "Who sees it unexalted?" (das.). Die Hinweise auf Young im Folgenden gehören z. Tl. dem von ihm in Gedanken ausgeführten Himmelsflug (airy travel, S. 373) in der 9. Nacht an (S. 366 ff.).

[2] Vgl. Young, 6. Nacht (S. 156): "An Infinite of floating worlds". 9. Nacht (S. 367): "A wilderness of wonders burning".

[3] Vgl. Young, 9. Nacht (S. 368): "Where is earth?"

K.: Ich seh' sie nicht.
L.: Doch glänzt sie noch!
K.: Das? Dort?!
L.: Ja, das.
K.: Das willst du mir behaupten?[1] ....
L.: .... Gewürm sahst du und Welten,
Und beide hell und leuchtend; und was denkst du
Davon?
K.: Daß sie im Kreis, der ihnen eigen
Gar schön, und daß die Nacht, die beide schön macht —
Auf ihrem Flug die kleine Feuerfliege,
Auf seiner weiten Bahn den ew'gen Stern —,
Auch muß gelenkt sein ....

Beim Weiterfliegen erblickt Kain große, dunkle Massen im Raum (II. 1. 180ff.),

«aber anders
Als jene Welten, denen wir uns nahten,
Die, lichtumsäumt, voll Leben schienen, selbst
Wenn ihr Lichtkranz wich und ungleich sich
Die Formen zeigten, — tiefe Täler, mächt'ge
Gebirge; ein'ge Funken sprühend, andre
Gewalt'ge, flüß'ge Flächen weisend, andre
Umfaßt von lichten Gürteln, und umschwebt
Von Monden, die wie sie, das schöne Antlitz
Der Erde zeigten ....»[2]

---

[1] Fontenelle, S. 32: Die Erde ist nur ein leuchtender Stern.

[2] Fontenelle, S. 31: «Parce que la lune est éloignée de nous, nous ne la voyons que comme un corps lumineux, et nous ignorons que ce soit une grosse masse semblable à la terre». S. 39: «Je conçois bien qu'on peut découvrir sur la lune des montagnes et des abîmes ...»

Buffon, *Ép.*, I. 106: «Et dans ce premier tems ... elles [les planètes] devoient lancer des rayons, jetter des étincelles ...»

Fontenelle, S. 39: «Ils vous diront qu'ils y ont découvert des terres, des mers, des lacs ...» S. 92 f.: der Saturnring. S. 83 u. 88: Jupitermonde. S. 92: Saturnmonde.

Gerard, S. 212, sagt vom *Kain:* «Aiming, as it were, at all the stars in succession, he builds up the universe by fiery touchings, and so rounds the sphere of thought».

Kains Schwester-Gattin Adah «liebt» den Morgenstern[1] «seiner Schönheit wegen» (I. 1. 497 f.). Sie selbst aber ist schöner als alles, wovon Kain im Himmelsraum berauscht wurde. Diese Huldigung vor der weiblichen Anmut ist ein Glanzpunkt unter den vielen elementaren Schönheiten des *Kain* (II. 2. 238 ff.).

K.: .... Nach Gutem dürst' ich!
L.: Und wer, und was, tät's nicht? Wer giert nach Bösem
Des Bösen wegen? Keiner, — nichts! Es ist
Die Hefe alles Lebens; Unbelebtheit.
K.: Zu jenen prächt'gen Welten, die wir schauten,
Entfernt und blendend und unzählbar, — ehe
Wir dieses Schattengeisterreich betraten,
Hat Arges keine Bahn: sie sind zu schön.
L.: Du sahst sie nur von fern.
K.: Was tut's? Entfernung
Kann Pracht nur mindern; unaussprechlich müssen
Sie in der Nähe sein!
L.: Nah' dich dem Schönsten
Auf Erden und sieh' seine Schönheit dir
Genauer an —
K.: Ich tat es schon. Und was
Das Liebste mir, das ist am lieblichsten,
Wenn mir's am nächsten ist.
L.: Das muß ein Trug sein.
Was ist's, das deinen Augen, wenn dir's nah ist,
Noch schöner scheint als Schönes, was dir fern?
K.: 's ist meine Schwester Adah. Alle Sterne
Des Himmels und das mitternächt'ge Blau,
Von einem Licht erhellt, das aussieht wie
Ein Geist oder ein Geisterreich, — die Tinten
Des Zwielichts, und der Sonne Glanzerwachen,
Ihr unbeschreiblich Scheiden, das die Augen
Mit Freudentränen füllt, wenn ich es sehe
Und wonnig mit ihr schweben fühl' mein Herz
Hin an dem Wolkenparadies im Westen, —
Des Waldes Ernst, der Zweige Grün, das Lied

[1] Fontenelle, S. 5: «J'aime les étoiles».

Der Vögel, abends, wenn's von Liebe klingt
Und mit dem Sang der Cherubim sich mischt
Wenn über Edens Mauern sinkt der Tag, — —
All dies gleicht nicht für Herz und Auge mir
Dem Antlitz Adahs; um's zu schauen, geb'
Ich Erd' und Himmel!

Bezeichnend sind auch die beiden folgenden Stellen, die mit ihrer gewaltigen Anschaulichkeit des Universums wahrhaft übermenschlich anmuten:

II. 2. 430 ff.:

L.: Zollt ihm [Gott] auch alles Ehrfurcht, — ich tu's nicht!
Bekämpfen tu' ich es, wie ich im Himmel
Hoch droben kämpfte! Bis in Ewigkeit,
Im unergründlichen Geschlünd des Hades
Und in des Raumes schrankenlosen Reichen
Und der Unendlichkeit ewigster Zeiten, —
Bestreit' ich alles — alles! Zittern soll
Im Gleichgewicht Erdball um Erdball, Stern
Um Stern, All über All,[1] bis endend schweigt
Der große Kampf, wenn je er endend schweigt!

Ferner III. 1. 176 ff.

Abel: Wo warst du?
K.: Weiß nicht.
A.: Auch nicht, was du sahst?
K.: Die Toten, Ew'gen, Unbeschränkten; — die
Allmächt'gen und die überwältigenden
Geheimnisse des Raums. Die Welten, zahllos,
Die waren und noch sind, — ein wirres Wogen
Von solch erhabenen Dingen, — Sonnen, Monden,
Und Erden, um mich her im Donner sausend
Auf ihrer lautgestimmten Sphärenbahn; — —

---

[1] «Universe by universe». Vgl. Young: "Worlds on worlds (7. Nacht; S. 224). "Orb above orb ascending without end! Circle in circle ... Wheel within wheel. (9. Nacht; S. 343).

Für ird'sche Zwiesprach ward ich stumm durch sie.[1]
Verlaß mich, Abel!

Abel: Unnatürlich Leuchten
Flammt dir im Auge; unnatürlich rot
Glühn deine Wangen; schwer und unnatürlich
Klingt, was du redest. Was bedeutet das?

K.: Es deutet drauf — — Ich bitte dich, verlaß mich! —

Was in dieser Sprache besonders auffällt, ist das Mitempfinden der Unendlichkeit des Weltraumes und der Unzählbarkeit der Gestirne. Die Sphärenharmonie tritt in der eben angeführten Schilderung Kains wie etwas Fremdes auf. Sonst steht Byron ganz auf dem Boden der astronomischen Kenntnisse, wie Fontenelle sie dem Publikum vermittelte, und auf dem Boden der Entdeckungen Herschels.

Die Vorstellungskraft Byrons übersteigt diejenige Shelleys im Eingang zu *Queen Mab* weit, wo dieser ebenfalls astronomische Kenntnisse verwertet hat. Es sind nicht nur Ausdrücke wie *most innumerable lights* u. dgl., die sich ähnlich auch bei Shelley finden, sondern es ist die Häufung und Wiederholung der Begriffe, womit Byron seinen dichterischen Zweck erreicht (ähnlich wie Young); besonders aber auch die Häufung von Ausdrücken, die das Uner-

[1] Fontenelle, S. 101: «Si on a tant d'ardeur de s'agrandir, si on fait desseins sur desseins, si on se donne tout de peine, c'est que l'on ne connoît pas ces tourbillons.» S. 105: «Que seroit-ce donc, si je vous disois qu'il y a bien d'autres étoiles fixes que celles que vous voyez... et que dans une seule constellation ou l'on en comptoit peut-être douze ou quinze, il s'en trouve autant que l'on en voyoit auparavant dans le ciel? — Je vous demande grace, s'écria-t-elle, je me rends; vous m'accablez de mondes et tourbillons». Das., S. 99: «Tout cet espace immense qui comprend notre soleil et nos planetes, ne sera qu'une petite parcelle de l'univers! Autant d'espaces pareils que d'étoiles fixes! Cela me confond, me trouble, m'épouvante! — Et cela, répondis-je, cela me met à mon aise».

meßliche darstellen, und worin Byron sich nicht genug tun kann:[1]

Orb on orb; multiplying masses of increased and still increasing lights; world by world, and star by star, and universe by universe (vgl. auch o. S. 99 u. Anm. S. 111). Ein Ausdruck, der dabei besonders ins Gewicht fällt, ist das Wort *myriads,* das bei Byron im *Kain* sogar in der Häufung *myriad myriads* vorkommt, ebenso wie er auch bildet *million millions* (I. 1. 521 f.). Dieses *myriads* ist besonders für das Jahr 1821 und die Folgezeit bezeichnend[2] und ist vorher nur selten bei ihm nachzuweisen.

Mag er zur Verwendung dieses *myriads* auch unmittelbar durch das Buch Henoch angeregt worden sein,[3] so hängt es doch entschieden auch zusammen mit der Steigerung des Gefühls der Unermeßlichkeit des Universums und des Weltraums *(Space)*, der wir in dieser Periode in Byrons Gedanken begegnen. Die Macht seiner Phantasie zeigt sich nirgends so phänomenal als da, wo er schildert, was nicht auszudenken ist. Er hat darin seine Vorbilder Milton und Young weit übertroffen.

---

[1] Auf das «überwältigend Großartige» der Byronschen Sprache, «wahrlich der Sprache einer andern Welt», hat Bleibtreu (Übermensch, S. 128 f.) auch im Hinblick auf *Kain* hingewiesen. Auf die Vorliebe Byrons für die Sternenwelt ganz allgemein: Gillardon, S. 78 ff. Pughe (S. 111) fragt: "Was sagt man zu den ... ungeschickten Wiederholungen, wie:

And the unfathomable gulfs of Hades,
And the interminable realms of Space,
And the infinity of endless ages?"

Antwort: "Intoxicated with eternity!"

Pughe folgte wohl dem tadelnden Urteil der Mrs. Oliphant (III., S. 78): "This is not poetry, whatever it may be".

[2] *Werner*, I. 1. 137: "Millions of myriads".

[3] Vgl. darüber m. A.: *Das apokryphe Buch Henoch und Byrons Mysterien*, sowie, Shelley betr., Anh. V.

Die wissenschaftliche Forschung war mit ihrer Erkenntnis noch erheblich tiefer in die Unermeßlichkeit des gestirnten Himmels eingedrungen, als man das zu Miltons Zeit ahnte. Byron stützt sich auf diese Fortschritte, und hat sich, erfüllt von der Großartigkeit ihrer Ergebnisse, das Ziel gesteckt, in *Kain* den durch Herschels Fernrohre ins Unendliche geöffneten Weltraum plastisch zu schildern. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er sich dies Ziel in bewußter Rivalität mit den beiden von ihm so hochgeschätzten Epikern Dante und Milton setzte. Dante, ganz in den Vorstellungen des Altertums (Ptolemaios) und der Scholastik, also der christlichen Mystik befangen, wird von Beatrice durch die Sternkreise zum Empyreum emporgeführt; Milton, in den Anschauungen des Kopernikus bewandert, widmet der Sternenwelt durch den Mund des Erzengels eine lebhafte Schilderung belehrender Art; überhaupt war das Motiv des Schwebens durchs Universum mit seinen Sternen so herkömmlich, daß wir jedenfalls nicht bei Shelleys *Queen Mab* stehen bleiben dürfen, um Kains Himmelsflug in seinen Vorbildern zu verstehen. (Vgl. Anhang V.).

Byron verleugnet auch in seinem Himmelsflug den Epiker nicht. II. 1. 26 ff.:

K.: O Gott, o Dämon, — was du sonst auch sei'st!
Ist das die Erde dort?
L.: Erkennst du nicht
Den Staub, der deinen Vater formte?
K.: Ist er's?
Das kleine, blaue Rund im fernen Äther
Sich drehend, nah' dabei ein andres Kreischen,
Ein kleinres, das dem gleicht, das unsre Nacht
Auf Erden hellte? Dies — das Paradies?
Und wo sind seine Mauern, seine Wächter?
L.: Zeig mir die Stelle, wo es lag!

K.: Wie könnt' ichs?
Indes wir rasch wie Sonnenstrahlen fliegen,
Wird's klein und kleiner, und wie's schrumpft und schwindet,
Formt sich ein Hof darum, dem Scheine gleich,
Der um die Sterne sich am vollsten schloß,
Als ich sie sah vom Rand des Paradieses.
Mich dünkt, indem wir weiter sie verlassen,
Gesellen beide sich dem Heer der Sterne,
Die um uns sind; und es vermehren sich,
Indem wir fürder ziehn, die Myriaden.

Es ist hier ein deutlicher Unterschied zwischen Byron und Shelley: dieser hat im Eingang zu *Queen Mab* ebenfalls einen solchen Weltraumflug geschildert. Aber die von der Fee emporgetragene Seele sieht auf der Erde, so fern diese erscheint, doch alles, was sie sehen soll, sogar das Banner auf dem Königspalaste. Byron ist, auch in der *Vision* (40), wo Satan den Engel Michael auffordert, hinab auf die Erde zu blicken, bei aller Phantastik mit Erfolg bemüht, auf dem Boden realer Möglichkeiten, auf wissenschaftlichem Boden zu bleiben.

Seine Vorstellungskraft wächst ins Erstaunliche (II. 1. 145 f.).

K.: ... Wo ist meine Erde?
L.: Sie ist dir nun entrückt, und weniger
Im All, als du drin bist.[1]

Am kolossalsten erscheint Byrons Vorstellung von der enormen Ausdehnung des Universums wohl im III. Akt[2]

[1] Fontenelle, S. 101: «Pour moi, je commence à voir la terre si effroyablement petite, que je ne crois pas avoir désormais d'empressement pour aucune chose.»

[2] Vgl. Fontenelle, S. 101 (o. S. 112, Anm.). Gerard, S. 188: «The scenery of *Kain* is imaginatively so grand that it is justifiable to speak of a Byronic universe as of a Miltonic universe». Bischof Heber wußte mit dem Himmelsflug nichts anzufangen (vgl. Works, bei Galt, S. 610 Anm. 1.). Doch sagt er richtig (S. 612, Anm.),

(1. 56 ff.), wo er sagt, daß er Welten sah, auf welche die Sonne einst schien, und auch auf Welten, die sie nie beschien.

So fern, müssen wir denken, sind jene ihr gerückt, sind diese von ihr im Raum entfernt. —

Was Wunder, wenn der Schöpfer in dieser Fülle einmal die winzige Erde vergißt?

> Bei all den Myriaden lichter Welten, die ihn in Anbetung umziehen, mag er jene schwächliche Schöpfung mit solch geringen Wesen vergessen haben. (Vision, 40).

Zu der Vorstellung der Unendlichkeit paßt auch die Annahme der Totenstille im Reich des Todes draußen im Raum (II, 2, 1 ff.):

> K.: Wie stumm, wie öd' sind diese trüben Welten!
> Denn mehr als eine scheint's zu sein und doch
> Belebter als die ries'gen Feuerkugeln,
> Die sich so dicht im obern Luftraum drehten . . .

Und noch tiefer empfunden der Vergleich (D. J. XVI. 48), wo Byron sagt, Aurora Raby habe eine Tiefe des Gefühls besessen, die sie fähig machte, Gedanken zu äußern:

> Grenzenlos, tief, doch auch schweigend wie der Weltraum.

Auch den Begriff der Ewigkeit, die Unbedeutendheit der Erdenschöpfung gegenüber dem All, die unzähligen

---

der Anblick des «Hades» — «has the effect of making Cain still more displeased with that God who creates him in order to destroy and render miserable". Blumenthal urteilt S. 11: "As for the development of the play the flight through the universe and the visit to Hades might have been left out altogether".(!) Vgl. *Kain*, III. 1. 177 ff. Gerard, S. 191: "To vindicate Byrons possession of imagination is to have defended him against the charge that he could not reason, that he was incapable of incoherent, philosophic thought". Pughe dagegen spricht (S. 150) Byron «innere Vision» ab, nach der *Quarterly Review*.



Menschengeschlechter, die nach dem Sündenfall dem Reich des Todes verfallen sind, hat Byron mit hinreißender Plastik verwertet, und auch hieraus erkennen wir, wie tief er sich in die Gedanken von der Unendlichkeit des Universums und seine den armen Erdenwurm zu Nichts herabdrückenden Größe hineingelebt hatte. Das hängt aufs engste mit seinen astronomischen Erkenntnissen und Studien zusammen.[1]

2. Kosmogonie und Paläontologie.

Die Vorstellung von der Belebtheit der Atome, die Überzeugung, daß die Atome als kleinste Teile der Materie das Universum aufbauten, geht aus einigen Stellen im *Kain* hervor.

Die Lehre von den Atomen als unzerstörbarem Grundstoff behandelt Lukrez, besonders im ersten Buche: Nichts entsteht aus Nichts; Nichts kann zu Nichts werden (I. 155 f. 540). Die Theorie, daß die Atome (durch Hitze) belebt würden, vertritt E. Darwin im ersten Gesang des *Temple of Nature*.[2]

Kain ruft den vergötterten Gestirnen zu (II. 1. 113):

Laßt sterben mich, so wie
Atome sterben — falls sie sterben!

---

[1] Brandes (S. 475 f.) bewundert es, wie Byron im *Kain* «alle höchsten Lebensprobleme ergriff», wo er doch «keine wissenschaftliche Naturkunde» hinter sich gehabt habe. Eben dies war aber der Fall. Vgl. richtig Bleibtreu, *Ü.*, S. 75.

[2] IV. Vers 380: "Every pore of Nature teems with life". Vgl. besonders I. Vers 227 ff. Bernthsen konnte diese Anschauung bei Shelley nicht in das spinozistische System eingliedern (S. 15). Es dürfte aber die Brücke von der Atomtheorie zur pantheistischen Weltanschauung nicht selbständig von Shelley, «in keckem Jugendmut», geschlagen worden sein, sondern aus den Vorstellungen der Zeit stammen. Vgl. auch Buffon, *Ép.* I, S. 61. 222. II. S. 76 ff.: alles ist aus «molécules organiques vivantes» zusammengesetzt.

Selig nennt Kain den Tag, wo er das Rätsel des Todes erführe (II. 2. 39 ff.). Luzifer antwortet:

L.: Ja, selig! Wenn es
Begriffen ward durch Qualen unaussprechlich
Und wenn es lastet, qualvoll, unvergänglich
Auf zahllosen, noch ungebornen Mengen *(myriads)*
Von unbeseelten Stäubchen, die nur hierfür
Belebt sein sollen!

Ferner II, 1. 43 ff.:

L.: Und gäb' es Welten, größer als die deine,
Bewohnt von größren Wesen, die an Zahl
Viel größer als der Staub der schalen Erde,
Vervielfacht noch gleich Seelen von Atomen,
Die alle leben, aber todgeweiht
Und elend, — was wohl dächtest du?

Die Atome sind also der Ursitz des Lebens; aber sie erzeugen nicht das Leben sondern es wird in ihnen erzeugt. Dies schließt den Gottesgedanken ein, dem Byron immer treu blieb, wenn er auch nicht an einen persönlichen Gott dabei dachte.[1] Für den Materialismus sind diese Vorstellungen durchaus nicht in Anspruch zu nehmen.

Das Chaos ist der Schoß des Welt-Entstehens.

Aus dem Chaos machte Gott eine Welt (L. J., V. S. 152; 1821).

Ein ähnlicher Gedanke begegnet im *Kain* (II. 2. 82 ff.). Auch das Universum als das ewig Seiende tritt auf

[1] Vgl. Miss Seward in ihrer Biographie E. Darwins (zit. bei Brandl, S. 6) über dessen Standpunkt: "far from being an atheistical system of mere materialism, it only demonstrates the unperishable nature of matter, and its constant progress after death, into other living animals through the medium of nutrition". Byron erwähnt dies Buch (L. J., V. S. 205) 1821, und er gibt dort an, es fünfzehn Jahre vorher gelesen zu haben. Vgl. auch *L. J.* IV. S. 488. V. S. 440.

(H. a. E., I. 3. 454 ff.): Das Wort der Schöpfung wurde vernommen «vom Universum, das Leben gewann» *(leaped into life)* vor diesem Worte. Demnach wäre also nicht das Universum das Geschaffene, sondern das Leben des Universums.

Das Universum als ewig Seiendes bzw. schlechthin Vorhandenes ist spinozistisch,[1] aber auch lukrezisch.

Bewegung ist das alldurchdringende Prinzip (Def. Tr., I. 2., 22 f.):

> Vom Stern bis zum sich windenden Wurm ist alles Leben Bewegung.[2]

Das erste, was die Schöpfung gebiert, ist das Feuer[3] (Def. Tr., I. 1. 472):

> Feuer! der Schöpfung erstgeborene Tochter!

Im Universum herrscht ein ewiges Werden und Vergehen. Der Planet wirbelt so lange umher, bis er ein Komet wird. Dieser vernichtet die Sterne, verlischt aber dabei. (Buffon. — Def. Tr., I. 2. 25 ff.). Lucifer will Kain zeigen, «was zu leugnen er nicht wagen wird»:

> die Geschichte vergangener, gegenwärtiger und künftiger Welten (II. 1. 24 f.).

---

[1] Vgl. Bernthsen, S. 59.

[2] Lukrez, I. 951 f. 995 ff. II. 95 ff. 129 ff. Vgl. auch Buffon, *Ép.* I. S. 4: «Toutes les choses de l'Univers sont ... dans un mouvement continuel de variations successives». Vgl. auch Fontenelle, S. 115: «Toute cette masse immense de matiere qui compose l'univers, est dans un mouvement perpétuel, dont aucune de ses parties n'est entiérement exempte». Vgl. B.'s Hinweis auf Descartes, *L. J.*, VI. S. 11.

[3] Dies geht vielleicht auf die z. b. von E. Darwin vertretene Ansicht zurück, daß das Chaos ein flammender Urgrund aller Dinge gewesen sei; *T. o. N.* I. 227. Wahrscheinlicher aber ist hier orientalischer Einfluß anzunehmen; vgl. d'Herbelot, unter *Esfahani* (S. 287 b): «le feu qui est l'origine de la nature» ...

Ähnliche Zusammenstellungen finden sich wiederholt (das., III. 1. 48 f.; Vision, 53; D. J., X. 61).

Wie diese Welten aus dem Chaos entstanden, so werden sie «durch eine allzermalmende und unerbittliche Vernichtung und durch Verwirrung der Elemente» wieder ins Chaos zurückgeschleudert (Kain, II. 2. 82 ff.).[1]

> Derartiges, wenn auch selten in der Zeit, ist häufig in der Ewigkeit.

Im *Don Juan* verwertet er die Theorie Cuviers, den er dort selbst als seinen Gewährsmann angibt (IX., 36 f.) in einer dem Ton dieser Dichtung angemessenen Weise:

> Ich vergaß, was ich sagen wollte; ... aber laßt das! Eines Tages wird es gefunden werden mit anderen Resten einer ‚früheren Welt' (wenn diese unsere Welt ‚früher' sein wird), unter der Erde, umgestülpt, ... gebacken, gebraten, verbrannt, das Innere nach außen gedreht, oder ersäuft, wie alle die Welten vorher, die zuerst aus dem Chaos geschleudert wurden und dann wieder zurück ins Chaos,[2] — als das Superstratum das sich über uns legen wird.

Dies stete Werden und Vergehen[3] bewirkt Veränderungen im Universum:

> Der Verlauf der Zeiten verändert alles: — die Erde, die Grenzen des Meeres, die Sterne des Himmels (L. J., V. S. 162; 1821).[4]

In dem Gespräch über den Tod (I. 1. 250 ff.) kommt Kain schließlich zu der Frage, ob auch die Lichter droben im Blauen sterben werden? (das., 280 f.). Später sieht

---

[1] Vgl. Shelley, *Ode to Liberty*, VI: «... one spirit vast With life and love makes chaos ever new».

[2] Vgl. Lukrez, I. 248 f. 1105. II. 999 ff.

[3] Vgl. *L. J.*, I. S. 261 ff.

[4] Buffon, *Ép., passim;* besonders I. S. 160 u. II. S. 88 ff. Fontenelle, S. 115: «Il faut, qu'il arrive des changemens» ... S. 128: «Tout est dans un branle perpétuel, et par conséquence tout change».

er «erloschene Welten» im Raume (III. 1. 64); er hat gesehen:

> Auf Welten, die sie [die Sonne] einst beschien und nie
> Aufs neu' bescheint; und auch auf Welten, die
> Sie nie beschien . . . (III. 1. 57 ff.).

Weltkörper erlöschen nicht nur, sondern sie, ja, ein ganzes «mächtiges Universum» (Kain, II. 2. 98) kann durch gewaltige Elementarereignisse vernichtet werden; doch: Wenn die alten Welten bersten, so tauchen neue empor (D. J., XV. 99); kleinere, als die früheren (Kain, II. 1. 152). So ist auch unsere Erde aus dem Untergang «alter Welten» entstanden (das., I. 1. 530. II. 1. 152). Es gibt eine ewige Sintflut (D. J. IX. 13),

> die Sonnen verschlingt wie Strahlen, Welten wie Atome,
> Jahre wie Stunden.

Byron ließ es sich nicht entgehen, diese ihm so nahe liegenden Gedanken in allen Tönen vom tiefsten Ernst bis zu leichter Geschwätzigkeit zu verwerten. In vollendeter Grazie des Humors aber benutzt er die Tatsache des Verlöschens von Himmelskörpern in der *Vision des Gerichts* (16). Sankt Peter hört, am Himmelstore sitzend, einen fürchterlichen Lärm, — einen wilden Ton von Wind und Fluten und Flammen; erst schrickt er auf, dann blinzelt er, und sagt:

> Da ist, glaub' ich, wieder ein Stern ausgegangen.

Ein hübscher lyrischer Gedanke ist es, wenn er Adah von den Sternschnuppen sagen läßt (Kain, I. 512 ff.), unzählige Sterne am tiefen Himmelsgewölbe sä'ten Dinge hin, die aussähen, «als wollten sie Sonnen werden».

Den Erdencharakter der anderen Himmelskörper erkennt Kain deutlich. Wir sahen schon die Stelle (II. 1., 183 ff.), wo er sagt, daß der Lichtkreis der «Welten»



zurücktrat, wenn er näher kam, und daß sie dann «voll Leben» schienen, mit tiefen Tälern und mächtigen Gebirgen.[1] Ferner heißt es dort (II. 1. 167 ff.):

K.: Die Sterne schwinden schnell! Es wuchsen ein'ge
Bis jetzt beim Nah'n, und sahen aus wie Welten.
L.: Und sind es auch. —

Wenden wir uns zur Erde selbst, ihrem Entstehen und Vergehen. Die Erde ist die «Jüngstgeborene» der großen Welt des Schöpfers, der «jüngste Stern» seiner Reiche (H. u. E., I. 3. 526 f.). Wir sahen schon: sie ist entstanden aus dem Zusammenbruch einer anderen.

K.: (II. 1. 151 ff.): Und wohin führst du mich?
L.: Zu dem, was vor dir war, zum Schein der Welt,
Von der die deine nur das Wrack.[2]
K.: Was? Ist
Sie denn nicht neu?
L.: Nicht neuer als das Leben,
Und das war, eh' du warst und ich und Wesen,
Die größer uns erscheinen als wir beide;
Viel Dinge werden nie ein Ende haben,
Und manche, die sich ohne Anfang rühmen,
Sie hatten einen, so gemein wie du.

Die Oberfläche ist zunächst unfest (Kain, II. 2. 123)[3], von lebenerzeugendem Schlamm bedeckt (das., 97 ff.).[4]

[1] «Welten» werden die Gestirne z. b. noch genannt im *Kain*, I. 1. 12 u. II. 1. 14. Vgl. Spenser, *Fairy Queen*, II. Canto I., Einleitung.

[2] Ebenso das., II. 2. 360.

[3] Darwin, *T. o. N.*, I. 247 f.: "Hence without parent by spontaneous birth Rise the first specks of animated earth". 315 ff.: Das Land wird durch die Reste der Wassertiere allmählich aufgebaut, ebenso durch den Vulkanismus. Auch der Begriff der «neptunischen» Theorie war Byron bekannt (L. J., V. S. 164).

[4] Buffon, *T.*, S. 321: Der erste Zustand der Erde: «Terre franche rougeâtre, mêlée de beaucoup de limon, d'une très petite quantité de sable vitrifiable», ... Vgl. schon *Ch. H.*, IV. 83.

Darwin, *T. o. N.* I. 417 f.: "As Warmth and Moisture blend their magic spells, And brood with mingling wings the slimy dells".

Dies malt er aus in *Heaven and Earth* (I. 3. 38 ff.): Die Sintflut ist

> ein Schicksal, dem selbst eine Schlange mit ihrem Gefährten entgehen wird, um ihre Art zu erhalten,[1] und um zu zischen und zu stechen in einer neu hervortauchenden Welt, die raucht und feucht ist von dem Schlick, dessen Schlamm über dem Wrack dieser Erde schlummern wird,[2] bis der Salzsumpf sich gesetzt hat, so daß wieder eine Erdkugel unter der Sonne entstand.

Dies wird die Sonne selbst mit ihrer Hitze bewirken (H. a. E., I. 3. 181 ff.).[3]

Die Kräfte, welche Veränderungen der Erdrinde, bzw. der Erdoberfläche bewirken, treten, wie besonders im *Manfred*, so auch jetzt öfters auf.

Der Vulkan, namentlich der Vesuv, erscheint im *Don Juan* (VIII. 16; XIII. 36) als Vergleich. In einem Brief (L. J., V. S. 318; 1821) sagt Byron, es gebe ebensowenig ein Leben in unausgesetzter Leidenschaftlichkeit, wie ein ununterbrochenes Erdbeben. In der *Insel* (IV. 145 ff.) beschreibt er die Meergrotte der Liebenden:

> Weit war sie und hoch und zeigte ein von selbst geborenes gotisches Gewölbe; das Architrav mochte von einem Erdbeben errichtet, der Strebepfeiler aus dem Herzen eines Berges geschleudert worden sein, als die Pole krachten und die Welt Wasser war;[4] oder er mochte gehärtet worden sein in einem

---

[1] «... il suffit de deux individus ou même d'un seul ... pour qu'en un certain nombre de siècles, la terre se soit peuplée de tous les êtres organisés, dont la reproduction suppose ou non le concours de sexes.» (Buffon, *Ép.*, II. S. 93). Auch Cuvier (U., S. 263) nimmt an, daß die Fortpflanzung durch «eine kleine Zahl Individuen» stattfand, die davonkamen.

[2] Bayle, II. S. 309, nimmt an, daß eine Art Urschlamm (une écume grosse et gluante) vorhanden war.

[3] Nach E. Darwin.

[4] Buffons Ansicht (Ép., I. S. 171 ff., 181 u. a.).

erdverzehrenden Feuer, während die Erdkugel noch vom Scheiterhaufen ihres Todes rauchte.[1]

Also eine plutonische Neubildung, entstanden im Untergang einer früheren Erdperiode.

Im *Don Juan* (IX, 20; 1822) fragt er die Welt selbst:

Oh, Welt, die war und ist, was ist Kosmogonie?

Sonst erscheint dieser Ausdruck nur im Hinblick auf den *Vicar of Wakefield* (XIV), wo Mr. Ephraim Jenkinson sagt, die Kosmogonie oder Erschaffung der Welt habe die Philosophen aller Zeiten beschäftigt.[2] (L. J., V. S. 259). —

Wir kommen nun zu einem interessanten Abschnitt unserer Erörterung, nämlich zu Byrons weiteren Äußerungen über das Leben auf den Weltkörpern. Diese Frage war zu Byrons Zeit akut und namentlich durch Fontenelles *Entretiens* populär. Dieser sagt aber schon in der Vorrede[3], daß die Bewohner z. b. des Mondes keine Adamssöhne sein können; sie sich menschengleich zu denken, sei ein Irrtum. Diese Vorstellung, sowie Cuviers Gedanken über die Existenz des fossilen Menschen haben tief auf Byron eingewirkt. —

Aber dies sind nicht die einzigen Grundlagen für die Theorie von der Belebtheit der Himmelskörper, die von Byron in der letzten Zeit seines Schaffens vielfach benützt worden ist.

Im *Kain* ruht seine Darstellung auf jenen naturwissenschaftlichen Grundlagen. Im *Sardanapal* aber ist sie historisch, in der chaldäischen Lehre von der Sternwerdung der göttlichen Herrscher begründet, und in *Himmel und Erde* geht sie wahrscheinlich auf das apokryphe *Buch*

---

[1] Cuviers Katastrophentheorie.

[2] Vgl. o. S. 79.

[3] S. VII. Auch Young berührt diese Frage (9. Nacht; S. 368).

Henoch zurück, insofern die Sterne von Engeln gelenkt werden und dort ihre Wohnung haben. Allerdings war diese Vorstellung auch schon vor der Entdeckung des Buches Henoch volkstümlich[1]: Young z. b. gibt ihr einmal in den *Night Thoughts* (9. Nacht; S. 334) Raum. —

In leuchtender Schönheit, als eine vollkommenere Rasse strahlender Gotteskinder schildert sie Byron in seinem Fragment. Auf einen schimmernden Stern führt uns seine Phantasie freilich nirgends:[2] die Engel steigen herab zu den Kindern der Erde. Bleiben sie in ihrem Bereich, so sterben sie im Augenblick, wo ihr Stern aus seiner Bahn stürzt (H. u. E. I. 1. 88 f.).

In den Bereich solcher Welten voll erloschenen Lebens aber, ins Land des sichtbaren Todes führt uns Byron mit kühnem Schritt und gewaltiger Phantasie im *Kain.* Da sehen wir die Bewohner vergangener Weltkörper — denn auch diese bestehen im Totenreich weiter[3] — als Schattenerscheinungen in Stern-Schattenwelten (II. 2).

Die antike Vorstellung von der Welt der Schatten und Dantes Sternenhimmel als Seelenhort vereinigt sich mit den zu Byrons Zeiten modernsten naturwissenschaftlichen Theorien zu einem grandiosen Phantasiegebilde, das aber nur im

---

[1] Vgl. Mayn, *Über Byrons "Heaven and Earth"*, 1887, sowie m. A. *Das apokryphe Buch Henoch und Byrons Mysterien*, Engl. Studien, Bd. 44. S. 18 ff.

[2] Abgesehen vom Plan der Fortsetzung von *H. a. E.* (vgl. Medwin, I. S. 193).

[3] Vgl. Young (9. Nacht; S. 305):

But o Lorenzo! far the rest above,
Of ghastly nature, and enormous size,
One form assaults my sight, and chills my blood,
And shakes my frame. Of one departed world
I see the mighty shadow; oozy wreath
And dismal sea-weed crown her ....

Hinblick auf diese Theorien ganz gewürdigt und verstanden werden kann. Denn teils schafft er die Schattenwesen als eine Art Vorweltwesen im Sinne der orientalischen Präadamiten, teils sind diese vergangenen Welten von Geschöpfen belebt, von deren Spuren man zu Byrons Zeiten staunend manch Ungeahntes erfuhr; das Wenigste davon entstammt Byrons freier Erfindung. Wir haben hier einen der zu Byrons Zeit üblichen Versuche, die so viel Skepsis erregenden neueren Lehren der Naturforschung mit den Fabelberichten der Bibel rationell zu vereinigen, in die Dichtung übertragen.

Das, was Byron seinen Kain in der Schattenwelt des Universums erblicken und ahnen läßt, ist mit seinem Herzblut geschrieben. Es ist ein überlegter Ansturm, ein Versuch, durch den wohldurchdachten Aufbau eines Wahrscheinlichkeitsbildes seine Naturphilosophie zu illustrieren.

Die Präadamiten, — bzw. vorsintflutliche Riesen — hatten ihn ja schon längst beschäftigt (s. o. S. 27 f. u. S. 79). Die vielfachen Nachrichten über riesige Menschenskelette machten die Annahme möglich, daß, ebenso wie es früher auf der Erde ungeheure Tiere gab, denen die jetzt lebenden als kleineres Abbild gleichen, so auch der Mensch nur das degenerierte Abbild einer früher existierenden höheren Rasse gewesen sein möchte[1].

Dieser Gedanke befriedigte Byron sehr (L. J., V. S. 459; Det. Thoughts, 101):

> Wenn man, gemäß einigen Theorieen, beweisen könnte, daß die Erde viele tausend Jahre älter ist als die Mosaische Zeitrechnung, und wenn man Adam und Eva und den Apfel und die Schlange umstürzen könnte, — was soll man an ihre Stelle setzen? Die Dinge müssen einen Anfang gehabt haben,

---

[1] Vgl. Buffon, *Ép.*, II. S. 120 ff. Buffon führt auch Belege aus der Bibel an. Riesen in England: bei Spenser, III. C. IX, 49.

und was tut es, wann oder wie? Ich denke manchmal, daß der Mensch der Rest eines höheren materiellen Wesens sein könnte, das in einer früheren Welt vernichtet worden ist und in den Beschwerden und dem Hindurchringen durch das Chaos zur entsprechenden Form degeneriert ist, oder so ähnlich; wie wir Lappländer, Eskimos usf. sehen, im gegenwärtigen Zustande der Dinge minderwertig geworden, je unerbittlicher die Elemente werden. Aber selbst dann muß die angenommene höhere Präadamitische Schöpfung einen Ursprung und einen Schöpfer gehabt haben; denn ein Schöpfer ist eine natürlichere Vorstellung[1] als ein zufälliges Zusammentreffen von Atomen. Alles geht auf eine Quelle zurück, wenn es auch zu einem Ozean strömt.[2]

Die Vorstellung von den Riesenmenschen ist auch in *The Deformed Transformed* verwertet (III, 58 ff.):

Während der Mensch an Figur wie in unseren Zeiten die Türme war, der Erstgeborene der Natur und hehr wie sie.

Ferner in *Heaven and Earth* (I. 3. 129 ff.), wo der Geist weissagt, daß die neue Welt und die neue Rasse voll Leids sein werden,

wenig schön zu schauen, und an Jahren geringer als die herrlichen Riesen,[3] welche die Welt noch voll Stolz beschreiten, des Himmels Söhne von manch irdischer Braut.... Wer möchte seine Art überleben, außer den Gemeinen und Blinden?

In *Don Juan* (IX. 46) heißt es von den Günstlingen der Zarin:

Sie waren meist kräftige Kerle von sechs Fuß, ganz dazu angetan, einen Patagonier eifersüchtig zu machen.

---

[1] Diese Anschauung zeigt, daß trotz aller pantheistischen Grundlagen Byrons Denken vom eigentlichen Spinozismus keineswegs durchdrungen war: dieser lehrt die Existenz aller Dinge, noch ehe sie ihren zeitlichen Anfang genommen haben, d. h. ihre ewige Existenz. Vgl. Camerer, S. 30 f.

[2] Vgl. u. S. 168 das Zitat aus Pope, *E. o. M.*

[3] Genesis, VI. 4.

Dies stimmt zu Buffons Erörterung über die riesenartigen Südamerikanerrassen, *dont celle des Patagons est la seule qui se soit conservée* (Ép. II., S. 132 f., Anm.).

Vor allem aber kommt *Kain* in betracht.

Es besteht ein rührender Gegensatz zwischen der ersten Ahnung Kains, daß die Schattenwelt belebt sein möchte und dem, was er nachher sieht, und den grübelnden, schweren Gedanken über den Tod, die es in ihm erweckt.

Dort, wo Lucifer sagt, die Sterne seien wirklich Welten (II. 1. 169 ff.), fragt Kain:

Und Paradiese[1] drin?
L.: Kann sein.
K.: Und Menschen?
L.: Wohl auch höh're Wesen.
K.: Und Schlangen?
L.: Wolltest Menschen ohne sie? —

Als Kain die Schattenwelten erblickt, heißt es (II. 2. 30 ff.):

K.: O, ihr weiten, finstren Reiche
Nebligter Schatten und gewalt'ger Wesen,
Hier deutlich sichtbar, dort nur unbestimmt,
Und alle mächtig, düster, was seid ihr?
Lebt ihr? Habt ihr gelebt?
L.: Von beidem etwas!
K.: .... Jene mächt'gen Schatten,
Die um mich gleiten, was sind sie? Nicht tragen
Sie die Gestalt der Geister, die ich sah
Bei unsrem kummervoll gemiednen Eden,
Noch Menschenformen sind sie, wie ich sie
Bei Adam, Abel und mir selbst gesehn.[2]

---

[1] "Edens". Vgl. Young, 9. Nacht (S. 369): "Had your Eden an abstenious Eve?" (Frage an die Sternbewohner).

[2] Vgl. d'Herbelot, Artikel *Surkhrag'*: «Nom d'un Div ou géant qui n'étoit point de la race des hommes, ni de la postérité d'Adam ... qui regnoit dans le monde avant le temps de Gian Ben

Sie gleichen auch nicht meiner Schwester-Braut,
Noch meinen Kindern, und doch ist ihr Aussehn
— Wenn auch nicht das von Menschen oder Engeln —
Doch das von etwas, das, wenn letztres nicht,
Doch höher ragte, als die ersten; stolz
Und groß und schön, und scheinbar voller Kraft,
Doch unerklärlich an Gestalt. Nie sah
Ich solche. Seraphschwingen tragen
Sie nicht, noch Menschenantlitz, noch Gestalt
Der größten Tiere, noch von andren Wesen;
Und machtvoll doch und schön, so wie die schönsten
Und mächtigsten, die leben; aber dennoch
So ungleich ihnen, daß ich kaum ‚lebendig'
Sie nennen kann!
L.: Doch lebten sie:
K.: Und wo?
L.: Wo du lebst.
K.: Wann?
L.: Was du die Erde nennst,
Dort wohnten sie.
K.: Der Erste, — Adam ist's!
L.: Von deinesgleichen, — wohl! Doch zu gering,
Als daß der Letzte er von diesen wäre!
K.: Und was sind sie?
L.: Das, was du sein wirst.

Gian, qui lui succéda, et qui régna 7000 ans pendant que toute la terre étoit entre les mains des Div ou des Ginn. Ces Div ou Ginn ... étoient sujets à la mort comme les hommes ... Dieu, irrité contre ces Div, à cause de leurs fréquentes rébellions, résolut de donner le monde à gouverner à une autre espèce de créatures. Il créa pour cet effet Adam». — Siehe auch unter *Div*. Ferner unter *Soliman* (Salomo), wo von den präadamitischen Sultanen die Rede ist: «Tous ces Monarques Préadamites commandoient chacun des créatures de son espèce, qui étoient différentes de celles de la postérité d'Adam, quoiqu'elles fussent raisonnables ... Ce Diva ajouta qu'il en devoit naître encore un autre de la ligne d'Adam qui les surpasseroit tous en majesté et en puissance» (= Christus). Vgl. auch die Beschreibung der Sultansbilder in Caf *(Vathek)*. Ferner Byrons Brief an Moore, 19. Sept. 1821, u. S. 133.

K.: Aber
Was waren sie?
L.: Lebendig, edel, klug,
Gut, groß und herrlich, so viel trefflicher
Als alles, was dein Vater Adam jemals
In Eden hätte können sein, als einst
Das sechzigtausendste Geschlecht in seiner
Träg dumpfigen Entartung, dir verglichen
Und deinem Sohn! Wie schwach sie sind, ermiß es
An deinem eignen Fleisch![1]
K.: Weh mir! — Und die
Vergingen?
L.: Ja; von ihrer Erde, wie
Du einst von deiner.
K.: War es ihre Erde?
L.: Sie war's.
K.: Doch nicht, wie jetzt! Sie ist zu winzig
Und zu gering, solch ein Geschlecht zu tragen.
L.: Wohl! Es war herrlicher ....

Und weiter (II. 2. 85 ff.):

L.: .... Schreite zu
Und blick' auf das Vergangne!
K.: Furchtbar ist es!
L.: Und wahr! Sieh diese Schatten! Einstmals waren
Sie wirklich, so wie du.
K.: Und muß ich sein
Wie sie?
L.: Ihm laß die Antwort, der dich machte!
Ich zeig' dir, was die sind, die vor dir waren;
Und was sie waren, fühlst du; doch nur so,
Wie es dein eng Gefühl begreift und dein
Noch engrer Teil am Ewigen, sofern's
In hohem Geist und ird'scher Stärke lebt.
Was dir gemeinsam ist mit ihrem frühern

---

[1] Nach Buffons Ansicht der Degeneration infolge der Abnahme der Kräfte der Natur durch die Erkaltung der Erde. (*Ép.*, I. S. 50 f. 185. II. S. 77 ff.): «La nature étoit dans sa première vigueur». Ähnlich Lukrez.

Besitz, ist Leben; was gemeinsam künftig —
Der Tod! —

Diese Gestalten sind die Präadamiten der früheren Erden (II. 2. 359). Byron verwendete zu dieser Darstellung zweifellos die orientalische Überlieferung (d'Herbelot). Neben ihnen wird diese frühere Erde aber auch von ausgestorbenen Tieren belebt.

Die interessante Briefstelle, worin Byron dies, sowie das vorige seinem Freunde Moore erklärt (19. September 1821), ist von diesem unverkürzt veröffentlicht worden.[1] Wer sie liest, muß den *Kain* auch von einer anderen Seite betrachten, als bloß unter dem Gesichtspunkt des Skeptizismus.[2] Es ist aber, als hätten die Biographen Byrons eine Scheu davor, diese Briefstelle, sowie den Hinweis auf Cuvier in der Vorrede zu Kain u. a. tiefer zu verwerten.[3]

Ackermann, S. 126: «Er soll die Welten betrachten, die Geschichte der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Welten . . . die Geheimnisse des Todes sieht er nicht, aber das Schattenbild der Welt, und die Welt der Schatten im Hades.» Ferner (das.) bemerkt er referierend:

«Cuviers Ansicht, daß vor der Erschaffung des

---

[1] Moore, *Letters and Journals of Lord Byron etc.*, Paris 1833. 2 vols., II. S. 320.

[2] So Elze, S. 424 ff.

[3] E. H. Coleridge gibt einen kleinen Auszug aus dem Briefe (Works, V. S. 234), Prothero (L. J., V. S. 367) einen Auszug aus Cuvier. Gerard, S. 103. "Nature here appears as the material cosmos. From a larger and primeval world we are borne upward among starry worlds, gain glimpses of Heaven and descend to the abodes of Hades". — Er sagt (S. 102) von der «Trilogie» — *Manfred, Kain, Himmel und Erde*: "Throughout this trilogy, nature, as the background, and external scene, plays an emphatic part, intensifying and reflecting the action".

Menschen die Welt mehrere Male zerstört wurde, hat er sich in der Dichtung zunutze gemacht». Von tieferen Beziehungen zur Naturforschung findet sich auch bei Ackermann nichts.

Koeppel, S. 175: «. . . führt er ihn durch das dunkle Reich des Todes, in dem sich ungeheure Schatten regen, die Schatten der Wesen, welche vor Adam eine andere, längst zerstörte Welt bewohnten». — Daß es sich um eine nicht zufällige, sondern in Byrons tiefsten Gedanken begründete Anwendung naturwissenschaftlicher Lehren seiner Zeit handelt, daß Byron überhaupt Sinn für die kosmischen Theorieen hatte, hebt auch Wetz nicht hervor, der den *Kain* (S. 164) in, sage: dreizehn Zeilen der 182 Seiten umfassenden Biographie abtut. All dies ist um so auffallender, als Bleibtreu (Übermensch, S. 183 ff., 1897) nachdrücklich auf die kosmischen Beziehungen im Sternenflug und kurz auch auf die vorweltlichen Geschöpfe im «Hades» hingewiesen hat. Freilich erkannte auch Bleibtreu nicht, daß *Kain* in dieser Hinsicht der Höhepunkt einer interessanten Entwicklung ist, sondern meint, Byrons Kunst sei hier vielleicht z. Tl. «unbewußt» gewesen.

Einige kurze Hinweise auf die hier behandelten Dinge, sowie auf Cuvier und "the phantoms of the prehuman beings and even the phantoms of the prehuman worlds" macht Uhlemayr in den *Notes* zu seiner Ausgabe des *Kain* (S. 8, 14 ff., 19). Doch zeigt seine Bemerkung zu II, 1, 155 wo er "the things", von denen Lucifer hier spricht, als organische, lebende Wesen deutet, und wo er sagt: "These things and those mentioned in the following lines are fictions and have but a general bearing to the palaeontological facts", — daß Uhlemayr hier nicht tiefer geblickt hat. Kraeger (S. 91) nimmt irrig an, Cuvier habe

Byron die Präadamiten übermittelt, und seinen Pessimismus verstärkt. —

Jene Briefstelle aber lautet:

Es ist in dem metaphysischen Stil des *Manfred* ... Lucifer ist eine von den Personen des Dramas, der Kain auf eine Reise zu den Sternen und nacher zum ‚Hades' mitnimmt, wo er ihm die Schattenbilder einer früheren Welt und von deren Bewohnern zeigt. Ich bin der Annahme Cuviers gefolgt, daß die Welt drei oder viermal vernichtet worden ist und von Mammuts, Behemoths und, was weiß ich noch, bewohnt war; aber nicht durch den Menschen, bis zur Mosaischen Zeit, wie es wirklich durch die gefundenen Knochenlager bewiesen wird; solche von ganz unbekannten und von bekannten Tieren werden ausgegraben, aber keine menschlichen.[1] Ich habe daher angenommen, daß Kain in den vernunftbegabten Prä-Adamiten Wesen gezeigt werden, die mit höherem Geist ausgestattet sind, als der Mensch, aber ganz anders als er an Gestalt, und mit viel größerer Verstandes- und Körperkraft.[2]

Und in der Vorrede heißt es:

Der Leser wird bemerken, daß der Verfasser in diesem Gedichte teilweise die Ansicht Cuviers angenommen hat, daß die Welt vor der Erschaffung des Menschen mehrmals zerstört wurde. Diese Spekulation, die auf den verschiedenen Lagern von Knochen riesiger und unbekannter Tiere beruht, die dort gefunden werden, ist der Mosaischen Darstellung nicht entgegen,[3] bestätigt sie vielmehr eher; insofern als in jenen Lagern bis jetzt keine menschlichen Knochen entdeckt worden sind, obschon die von vielen bekannten Tieren nahe denen der unbekannten gefunden werden. Die Behauptung Lucifers, daß die präadamitische Welt auch von vernünftigen Wesen bewohnt war, die viel intelligenter als der Mensch und mit einer dem Mammut usw. usw. entsprechen-

[1] *U.* I. — Katastrophen: S. 14. 16. 264. 325. Mammut: S. 309. Hippopotamus: ebenda. Der prähistorische Mensch: S. 118 ff. S. 324.

[2] Nach Buffon und d'Herbelot. Vgl. Anm. 2 o. S. 128.

[3] Dies versuchte schon Buffon darzutun und konstruierte seine Erdepochen nach den Schöpfungstagen. Vgl. besonders *Ép.* I. S. 54 ff.

den Körperkraft ausgestattet (powerful) waren, ist natürlich eine dichterische Fiktion, um ihm zu helfen, seine Sache durchzuführen.

Diese Anlehnung an Cuvier und diese Verwertung der paläontologischen Funde beschränkt sich aber keineswegs auf den *Kain*.

Besonders das Mammut und seine Familie beschäftigte Byrons Gedanken. Wir finden es an folgenden Stellen in der Dichtung seit 1821 verwertet:

K.: (II. 2. 132 ff.): ... Und jene riesigen Geschöpfe,
Erscheinungen, an Geisteskraft geringer
(So mind'stens scheint's), als jene, die wir sahen, —
Nicht unähnlich den wilden Tieren in
Den tiefen Wäldern, Ungeheuern, die
Des Nachts im Forste brüllen, und doch zehnmal
Entsetzlicher und ungeschlachter; höher
Als Edens Mauern mit den Cherubim;
Mit Augen, blitzend wie die Flammenschwerter,
Die sie verteid'gen; und mit Hauern, ragend
Wie Bäume ohne Rinde oder Zweige, —
Was waren sie?

L.: Das, was in deiner Welt
Die Mammuts; jene aber liegen in
Myriaden unter ihrer Oberfläche.[1]

[1] Kain sieht also nicht die Mammuts, sondern noch mächtigere, ähnliche Geschöpfe. Man kann an das Mastodont denken, von dem Cuvier (U., S. 311) sagt, seine Reste kämen «in ungeheurer Anzahl» in Nordamerika vor. Bischof Heber urteilte (bei Galt, S. 612, Anm.): "He supposes that the world which we now inhabit had been preceded by many successive worlds, which had, each, in turn, been created and ruined; and the inhabitants of which he describes, on grounds sufficiently probably for poetry, as proportioned, in bodily and intellectual strength, to those gigantic species of animal existence whose remains still perplex the naturalist. But he not only places the pre-Adamite giants in Hades, but the ghosts of the Mammoth and the Megatherion [ein Riesenfaultier!], their contemporaries, and, above all, the phantoms of the worlds themselves which these beings inhabited, with their mountains, oceans,

K.: Und keine mehr darauf?
L.: Nein; denn die Feindschaft
Mit diesen würde deine schwache Sippe
Des Fluchs entheben, den sie trägt. Sie wäre
Zu bald vernichtet.[1]

Don Juan, VIII. 137 (1822):

Und wenn du hörst, daß Geschichtsforscher von Thronen reden und denen, die darauf saßen, laß sie ruhen, wie wir jetzt auf die Mammuthknochen schauen und staunen, was für eine alte Welt solche Wesen bergen mochte.

The Deformed Transformed, I. 1. 306 f.:

Denn alle würden sich jetzt gegen dich erheben, als ob sie ein neu aufgefundenes Mammuth jagen wollten.

Daselbst, III. 50 ff.:

Als der Löwe noch jung war im Stolz seiner Macht, da war es eine Lust für die Starken, ihn im Kampf zu umschlingen. Mit einem Fichtenbaum wie mit einem Speer loszugehen gegen das Mammut und in der Schlucht auf den schäumenden Behemoth[2] loszugehen, während die Menschen an Gestalt wie zu unsrer Zeit die Türme waren[3] die Erstgeborenen der Natur, und hehr wie sie.

---

forests, all gloomy and sad together, and (we suppose he means) in a state of suffering. We really think that this belongs to that species of sublime, which is considerably less than a single step removed from the ridiculous". In «Lebensbeschreibung, 1825» (S. 215) wird die Schattenwelt als eine «wunderliche Phantasmagorie» gekennzeichnet.

[1] Cuvier (U., S. 311 f.) sagt, die Wilden glauben, das Mastodont sei von den Göttern vernichtet worden, aus Furcht, es möchte das Menschengeschlecht ausrotten.

[2] Cuvier (Recherches, IV. Elephans fossiles, S. 45) erwähnt eine Annahme, daß der Name Mammut mit Behemoth zusammenhänge, «employé dans le livre de Job pour un grand animal inconnu». Das. (Sur l'Hippopotame, S. 1) sagt Cuvier, es sei ziemlich wahrscheinlich, daß der Behemoth mit dem Flußpferd identisch sei.

[3] Vgl. Southey, *Thalaba*, Anm. S. 163a: ein Araber in der Ferne erscheint in der Wüste "higher than a tower". J. Montgomery verglich die Kainiten an Größe mit "forest-cedars" (The World before the Flood, VII).



Und dann die mit unvergleichlichem Humor erfüllte Stelle im *Don Juan* (IX. 38 ff.); wo er von dem Wiederauftauchen des von ihm verlorenen Gedankens in einer künftigen Welt spricht (o. S. 120):

> So sagt Cuvier. Und dann wird in der neuen Schöpfung aus unserem morschen Zusammenbruch sich erhebend ein mystisches, altertümliches Lied wieder auftauchen von vernichteten Dingen und solchen, die in luftigem Zweifel gelassen sind; so, wie die Ansichten, die wir jetzt haben von Titanen, Riesen, Kerlen von etwa einige hundert Fuß an Höhe, um nicht zu sagen: Meilen; und von Mammuts, und euren geflügelten Krokodilen.[1] Denkt euch, wenn dann Georg IV. ausgegraben würde![2] Wie die Weltlinge des dann neuen Ostens darüber staunen werden, wo solche Tiere zu abend essen konnten! Denn jene selbst [die Weltlinge] werden zu den allerkleinsten gehören: selbst Welten haben Fehlgeburten, wenn sie zu oft gebären, und jede neue Schöpfung ist an Größenverhältnissen geringer geworden, da der Stoff zu sehr abgenützt worden ist.[3] Die Menschen sind nur die Maden vom Begräbnis einer riesigen Erde. Wie werden diese großen Überreste, wenn jene sie sehen, den Ungeheuern in einem neuen Museum gleichen! Aber ich bin geneigt, zu metaphysisch zu werden.[4] —

Bleibtreu hat, wenn er es auch auf eine nicht ganz dazu passende Stelle bezieht und für unbewußte Kunst hält (S. 183, Überm.), vollkommen recht: Byron hat «den

---

[1] Cuvier, *U.*, S. 287 ff. Eine «Eidechse von der Größe eines Walfisches» und andere seltsame Geschöpfe waren in England gefunden worden (das.. S. 283. 288).

[2] Dieser König zeichnete sich durch ungewöhnlichen Körperumfang aus, und mußte, wie sein Zeitgenosse Friedrich I. von Württemberg, deshalb an einem besonders zugeschnittenen Tische essen.

[3] Buffon, *Ép.*, I. S. 185. II. S. 68 u. a. Lukrez, II. 1150 ff. Nicht aber E. Darwin, der die Entwicklung zu größerer Vollkommenheit lehrte!

[4] Treitschke (a. a. O., S. 334) faßte dies als einen demokratischen Gedanken auf. Es steckt mehr dahinter.

Keim aller späteren Forschung und aller Naturreligion, bis auf den Darwinismus herunter, bloßgelegt».[1]

Sehr bezeichnend ist es, daß Byron außer den genannten Vorwelttieren — dem Mammut und einem Saurier — Tiere, die wie der schon erwähnte Behemoth nur in der Fabel, bzw. der biblischen Fabel, bestehen, ebenfalls leibhaftig als Zeitgenossen derjenigen Tiere einführt, die paläontologisch nachgewiesen waren: Leviathan und Seeschlange.

Auf der erstorbenen Erde gibt es auch ein Meer (Kain, II, 2. 190 ff.).

K.: 's ist eine andre Welt, ein flüss'ger Sonnenschein; —
Und die unbänd'gen Wesen, die sich tummeln
Auf seiner lichten Fläche?
L.: Wohnen drin:
Gewes'ne Leviathane.
K.: Und dort,
Das Schlangenungetüm, das zehnmal höher
Als Zedernriesen seine nasse Mähne
Und seinen ungeheuerlichen Kopf
Aus dem Geschlünd hervorreckt[2], und das sich
Wohl ringeln könnt' um all die Welten, die
Wir sah'n, — ist es nicht von der Art, die sich
Am Baum in Eden sonnte? . . .
. . . Dies scheint mir zu furchtbar.
Die andre war wohl schöner?

So bilden diese vorweltlichen Erscheinungen zugleich immer wieder Angelpunkte für das eigentliche Thema.

[1] Gerard, S. 214: "Those subsidiary human ideals, which are not necessarily poetic, but which poetry more and more tends to absorb into herself, occupied no small place in his mind . . . And this is it that links him strangely to us by the bond of still pulsing interest". S. 220. "He cuts sharp through all superstition, towards science, in the direction of Darwin and the clear truth, — wanting only larger knowledge".

[2] Vgl. das Meerungetüm in *The Curse of Kehama*, XVI. 206 ff.

Dies ist einer der trefflichsten Züge der Dichtung *Kain*, die Bleibtreu mit Recht Byrons großartigste Schöpfung genannt hat. Sie ist zweifellos seine tiefste, — weitaus.

Das Interessanteste daran ist, in unserem Zusammenhange, die originelle Verwertung der Lukrezischen und Buffonschen Lehre von der Degeneration durch die Erschöpfung der Natur, bzw. infolge der Klimaunterschiede.

Es genügte Byron nicht mehr, in Kains Wäldern den Elefanten und in der toten Welt dessen Vorfahren, das Mammut, vorzuführen; sondern er verband jene Lehre mit der Katastrophentheorie Cuviers, und zeigt uns — den Zeitgenossen des Elefanten — zwei verschiedene ausgestorbene Ahnen dieses Tieres in zwei früheren Erdperioden: vor der Sintflut das Mammut[1], (wie auch in *H. a. E.* den Leviathan), und in einer noch früheren Welt ein noch größeres Ungetüm aus derselben Familie.

Damit überbot er alles Ähnliche.[2]

Milton faßt die Fabeltiere des Buches Hiob — Leviathan und Behemoth — ganz im biblischen Sinne; bei Young ist Leviathan der Walfisch (6. Nacht; S. 156) und das Krokodil (Paraphrase on Part of the Book of Job), während Behemoth ein Fabelungetüm für ihn ist. Thomson versetzt den Behemoth als Flußpferd nach Afrika, den Leviathan als Walfisch ins Eismeer; Shelley bekennt sich zu Cuviers Entdeckungen: Behemoth und Leviathan sind für ihn wirkliche, vorsintflutliche Tiere, deren Knochen versteinert im Schoß der Erde ruhen: er hat damit als

---

[1] Auf die Tatsache, daß das Mammut im *Kain* Zeitgenosse Adams ist, weist Uhlemayr (Notes, S. 17) hin, indem er korrigierend bemerkt, daß es zur Eiszeit gelebt hat. Dies konnte Byron noch nicht wissen.

[2] Vgl. Anhang V., S. 221 ff.

Erster die neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen in die Dichtung eingeführt; Keats führt das Gleiche auf dem Grunde des Meeres vor und schildert ein überlebendes Tier, ein Mammut, als letztes der ausgestorbenen Rasse.

Selbst Wordsworth wagte es (The River Duddon, II; 1820) eine ausgestorbene Hirschart (*«Leigh»*) im Seendistrikt zu lokalisieren.[1]

Dann kam Byron und schoß den Vogel ab.

Es ist denkbar, daß er durch Shelleys Verwertung der ihn stark interessierenden Vorwelttiere in der Dichtung auf den Gedanken kam, dies auch zu tun und — Shelley zu überbieten. Im übrigen handelt es sich jedoch um zeitgenössische Anschauungen und Forschungsergebnisse und um Anlehnung an das *Buch Hiob*, das Shelley wie Byron als eine schöne, poetische Allegorie erschien.[2]

Diese poetische Allegorie besaß aber in Byrons Auffassung zweifellos viel Wahres, gerade in bezug auf Leviathan[3] und Behemoth.

Il y a eu dans ce premier âge géants en tout genre; dies Wort Buffons[4] ist für Byron eine Offenbarung, mag er es nun buchstäblich aus eigener Lektüre gekannt haben

---

[1] Die "Aullay-horses" in Southey's *Curse of Kehama* (XVI, Vers 34 ff. u. XXIV, 24) sind offenbar indische Fabeltiere. Ebenso das Meeresungetüm, XVI.

[2] Vgl. Pönitz, S. 65 ff. und Note der Mrs. Shelley, S. 294: Shelley plante einmal eine dramatische Behandlung des Buches Hiob. Gillardon hat obige Übereinstimmungen zwischen Shelley und Byron, die vielleicht die auffallendsten in diesem Zusammenhange sind, nicht bemerkt.

[3] Buffon, *Ép.*, II. S. 69: «Les cétacées d'aujourd'hui sont aussi moins gros qu'ils ne l'étoient anciennement».

[4] Das., I. S. 51. Vgl. auch Bayle, I. S. 654: «Les Brachmanes de Siam croient que les premiers hommes étoient plus grands que ceux d'aujourd'hui».



oder nicht. Er glaubte daran, und damit erhielten für ihn die biblische Überlieferung und auch die antike Sage ein ganz besonderes Aussehen. Er erkannte darin Wahrheiten. Und wo die Wissenschaft eine Kunde der Bibel zu bestätigen schien, griff Byron begierig danach.

Wenn wir heutzutage nicht daran zweifeln, daß den schönen Sagen von Greifen und Drachen uralte Erinnerungen zugrunde liegen, ebenso wie der Storch nach seiner Ausrottung zu einem echten Fabeltier werden wird; wenn die Wissenschaft heute lebhaft erörtert, ob nicht frühere Rassen erheblich größer gewesen sein möchten[1] als die heute lebenden Menschen, — so beruht dies auf ganz ähnlichen Grundlagen naturkundlicher Art, wie Byrons Gedanken und wie seine zunächst recht phantastisch anmutenden Worte über die Sagen von den Titanen, die Medwin überliefert hat.[2]

Byron sprach davon, ein durch Dampf getriebenes Luftschiff herzustellen. *Coelum ipsum petimus stultitia*, erwiderte Medwin. Darauf Byron:

> Diese Vorstellung ist nicht so töricht, wie Sie glauben mögen, und sie enthält ungemein viel Poesie. Wo sollen wir der Kraft des Dampfes Grenzen setzen? Wer soll sagen: bis hierher, und nicht weiter? Wir stehen jetzt im Kindesalter der Wissenschaft. Meinen Sie, daß in früheren Stadien dieses Planeten keine weiseren Geschöpfe vorhanden waren, als wir? Alle unsere vielgerühmten Erfindungen sind nur die Schatten von dem, was war, undeutliche Abbilder der Vergangenheit, der Traum von anderen Daseinszuständen. — Könnten nicht die Fabeln von Prometheus und dem Stehlen des Feuers und die von Briareus und seinen erdgeborenen Brüdern nur Überlieferungen vom Dampf und seinem Mechanismus sein? Wer weiß, ob nicht, — wenn

[1] Die Höhlenmenschen von Mentone.

[2] II. 29.

ein Komet dieser Erde sich naht um sie zu zerstören, wie es oft der Fall gewesen ist und sein wird, — die Menschen Felsen mittelst Dampfkraft aus ihren Grundfesten reißen und Berge gegen die flammende Masse schleudern werden, wie es von den Riesen heißt? Und dann werden wir wieder Überlieferungen von Titanen haben, und von Krieg im Himmel.

Mag Byron hier auch bewußtermaßen dick aufgetragen haben, so daß auch Medwin es merkte und lachte, — soviel ist sicher, daß sein naturphilosophisches Denken sich hier unverkennbar spiegelt, wohl weit mehr, als Medwin sich träumen ließ, und daß die Frage nach dem wahren Kern der antiken Riesensage ihn tiefer beschäftigte, als diejenigen, die darin eben nur eine Sage sehen.

Sehr möglich, daß Byron sich auch hier durch Buffon beeinflussen ließ. Dieser entwickelt[1] die Ansicht, die Menschheit habe früher höhere Fähigkeiten und Kenntnisse besessen, als gegenwärtig, und all dies sei verloren gegangen. Er erläutert es an einigen Beispielen, z. b. an der Kenntnis der Brachmanen von den Bewegungen der Gestirne, wozu ihnen die notwendigsten wissenschaftlichen Grundlagen fehlen, die sie selbst auch nie besessen hätten. Es müsse also ein gelehrtes Volk in Asien gegeben haben, von dem die anderen die Methode übernommen hätten, soweit sie diese mittelst der Erinnerung bewahren konnten,

en sorte que trente siècles d'ignorance ont peut-être suivi les trente siècles de lumières qui les avoient précédés. — —

Wenn Byron uns im *Kain* das Universum vorführt, so ist der Gegenstand von *Himmel und Erde* die Sintflut, d. h. das Vergehen der adamitischen Erde. Dies ist leider nur bis zu dem Augenblick durchgeführt, wo die

[1] *Ép.* II., S. 175 ff.

Flut hereinbricht. Das Stück gehört aber dennoch zu den kosmischen Dichtungen Byrons;[1] es schließt sich auch in diesem Sinne folgerichtig an *Kain* an. Um so deutlicher ist die Gedankenlinie, die Byron damals beherrschte, in der Fortsetzung, wie Medwin (I. S. 191f.) sie nach Byrons Angaben aufzeichnete, und die sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die kosmische Welt, die schon im vorhandenen Teil durch die von den Sternen herstammenden Engel vertreten ist, sollte weiterhin vertreten sein durch die Wächter der Planeten, welche Azaziel und Samiasa, die mit den beiden Schwestern — Erdentöchtern — in die Luft aufgestiegen sind, zurückweisen, so daß diese auf dem höchsten Punkte der Erde Zuflucht suchen müssen. Also ein zweiter Flug ins Universum war hier geplant. Auch Folgendes ist interessant in diesem Zusammenhange:

> Ich dachte einmal daran, die Liebenden auf den Mond oder einen der Planeten zu bringen; aber es ist nicht leicht für die Phantasie, eine unbekannte Welt schöner als diese zu machen; überdies glaubte ich nicht, daß sie den Mond als Aufenthaltsort billigen würden. Ich erinnere mich daran, was Fontenelle darüber sagt, daß er keine Atmosphäre habe, und daß in den dunklen Flecken Höhlen seien, wo die Bewohner lebten.[2]

Auch sollte das «Aussehen des vom Ozean ertränkten Landes die Szenerie und die Dekorationen ausmachen».

---

[1] Cuvier (U., S. 198ff.) schließt aus den übereinstimmenden Berichten aus China, Griechenland, Amerika usw., daß die biblische Sintflut eine allgemeine Katastrophe war. Er ist der Ansicht, daß die großen Katastrophen plötzlich hereinbrachen (S. 15. 263).

[2] Diese Stelle aus Medwin ist abgedruckt: Works, V. S. 321. Vgl. Fontenelle, S. 54. Dieser spricht von Höhlen auf dem Monde, läßt aber die Frage der Bewohntheit des Mondes offen. Auch finde ich bei Fontenelle nichts darüber, daß der Mond keine Atmosphäre habe.



Ein Hinweis hierauf mag in Japhets Worten (I. 2. 80 ff.) gesehen werden, wo der Leviathan im Geiste gesehen wird als der Beherrscher der uferlosen See und der wässerigen Welt, wie er sich wundert über die Unendlichkeit seines Reiches. Der Leviathan, der im *Kain* zu den ausgestorbenen Tieren der früheren Erde gehörte, ist ein lebendiges Geschöpf in dieser vorsintflutlichen Welt, entsprechend der Bibel.[1] Er tummelt sich auf dem ruhigen Meere, und taucht nieder bis zu den tiefsten Tiefen, einen Schaumstreifen über sich zurücklassend (I. 1. 153 ff.). Als lebend wird hier auch der Drache genannt (I. 3. 798).

Ob Byron nicht auch daran dachte, die neu entstehende Erde zu schildern? Die oben (S. 123) angeführte Stelle (I. 3. 38 ff.) möchte die Vermutung rechtfertigen. Denn ebenso, wie Japhet hier im Geiste die Neubildung voraussieht, prophezeit der Geist, der I. 3. 75 erscheint, daß Engel einen festen Ort in der Wasserwüste suchen, ihn aber nicht finden werden (Vers 88), und so wollte, nach Medwin, Byron es schildern:

> everywhere denied admittance in those floating islands over the sea of space.[2]

Es ist keine Frage, daß die Beschäftigung mit dem Gedanken an die Zerstörung der Himmelskörper wie auch an die verschiedenen Erdkatastrophen Byron zu der schauerlichen Schilderung der untergehenden Erde in *Himmel und Erde* geführt, ihm die Plastik dieser dichterischen Visionen ermöglicht hat.

Unter anderem sieht er (I. 3. 238 ff.), wie die Muscheln des Meeres auf den Bergen abgelagert werden, «wo jetzt des

[1] Hiob, 40, 15; 41, 1. Vgl. aber auch Anm. 3, o. S. 139.

[2] Vgl. mit Medwins Angabe auch *H. a. E.*, I. 3. 258 f. u. 774 f., 813 ff.

Adlers Brut haust». E. H. Coleridge sagt, Byron lehne sich hier an die populäre Theorie an, daß fossile Überreste von Meertieren in einiger Höhe über dem Meeresspiegel vorhanden seien, und wofür man die Sintflut verantwortlich machte (Works, V. 301.). Dies ist nicht richtig: schon Fontenelle (S. 130) spricht von den großen Muschellagern auf Bergen weitab vom Meere, und Buffon (z. b. Ép. I., S. 26 ff. 118. 175. 184 u. a.; T., S. 98, 259 u. a.) sowie Cuvier (U., I. S. 7. 8.) erörtern diese Tatsache ausführlich, indem sie die marinen Reste als durch frühere Meere bedingt hinstellen. Auch E. Darwin (T. o. N., IV. 431. 450) spricht davon und nennt die Berge «mächtige Denkmäler vergangener [Lebens-]Freude».

Die Vorstellung von der Beziehung der Engel zu den Sternen deutet, wie E. H. Coleridge kurz zeigt (Works, V, S. 311, Anm. 2), auf das 1785 von Bruce entdeckte *Buch Henoch* (LXXV. 1). Sie entsprach dem Gedanken der Belebtheit der Himmelskörper mit anderen Wesen überhaupt, dem, wie wir wissen, Byron nicht fern stand. In *Himmel und Erde* ist er aber rein poetisch verarbeitet. Die Engel gehen von Stern zu Stern, um nach dem Rechten zu sehen, im Auftrage Gottes; auch auf die Erde (z. b. I. 3. 523. 559), wo sie auf der Bergspitze, die den Sternen am nächsten ist, Fuß fassen (I. 3. 31). Von den Sternen werden sie von den Kainstöchtern heranbeschworen (I. 1. 36 ff.). «Sei doch hier!» ruft Anah dem Azaziel zu (I. 1. 80 f.), «und überlaß die Sterne ihrem eignen Lichte!» Die Seraphim trauen sich aber auch die Kraft zu, die Kainstöchter zu den Sternen zu tragen (I. 3. 774 f.), und versuchen dies auch auszuführen: als die Sintflut hereinbricht, fliegen sie davon und verschwinden. —

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf die

Naturforscher zu werfen, die Byron von 1821—1824 erwähnt hat, abgesehen von Cuvier, dem wir schon im Zusammenhang mehrfach begegneten. Es ist nicht viel. Abgesehen von dem schon 1807 einmal erwähnten Erasmus Darwin (L. J., IV. S. 488) treffen wir nur Buffon, und zwar zweimal im Jahre 1821, in den beiden Briefen gegen Bowles (L. J., V. S. 566 u. 572).[1]

Dieser an sich spärliche Hinweis ist in Verbindung mit allem übrigen jedoch wertvoll als ein Anzeichen dafür, daß Byron sich um jene Zeit Buffons erinnerte oder ihn damals genauer kennen gelernt hatte.

3. Zur Weltanschauung.

Wenn wir zuvörderst Byrons Weltanschauung, soweit sie nicht aus dem Rahmen dieser Studie fällt, in bezug auf früher schon wahrgenommene Gedanken und Vorstellungen prüfen, so bemerken wir, daß Byrons «natürliche Religion» sehr viel bestimmtere Formen angenommen hat als früher, wobei weniger der echte Pantheismus, als ein kosmischer Kontinuitätsbegriff herrscht. Wir sehen ferner, daß der Gedanke an die Belebtheit der Gestirne Byron nicht verläßt, daß dieser ihn vielmehr in sehr verschiedener Weise gestaltet und verwertet. Schließlich sehen wir, daß die naturphilosophische Betrachtung des Universums Byron immer fester zu einer Auffassung von der Stellung des Menschen im Weltall führte, die ihm, durch Lukrez und Pope, schon sehr bald nahegebracht war.[2]

---

[1] Das zweite Zitat Byrons stützt sich, wie Prothero zeigt, auf Buffons *Histoire naturelle*, IV. S. 80 f.

[2] "Whenever his spirit would find repose or expansion, it is to nature's bosom that it flies; and here therefore his creative imagination nestles" (Gerard, S. 188; zu «Sardanapal», «Kain» usw.);

Seine früh erwachte Vorliebe für den gestirnten Himmel hat eine tiefe Bedeutung gewonnen.[1] Sie äußert sich oft in geradezu dithyrambischer Begeisterung; und sind auch andere Dichter bei der Darstellung des Universums im *Kain* wohl teilweise seine Vorbilder gewesen, so ist Byron in der Verwendung der Motive doch durchaus seinen eigensten Gang gegangen (Vgl. Anhang V; u. S. 216ff.).

Aber nicht nur *Kain* und *Himmel und Erde* sind kosmische Weltanschauungs-Dichtungen. Auch Sardanapal gipfelt in Gegensätzen religiöser Naturanschauung und stellt so einen Höhe- und Glanzpunkt in der Entwicklung der Byronschen «natürlichen Religion» dar[2]; und zwar in einer Weise, die sich mehr mit der Auffassung, die Donner davon hatte, deckt: es fehlt hier das ausgesprochen kosmische Element, und es herrscht die Naturreligion. Aber diese beruht bei Byron, wie wir sahen, auf einer ganz besonderen Vorliebe für die Welt der Gestirne und muß in einer Betrachtung über Byrons kosmische Weltanschauung notwendigerweise unter jenem Gesichtspunkt erörtert werden. —

Man ist in dem Suchen nach Persönlichem in Byrons

Gerard weist S. 189 auf die dichterische Kraft hin, die Byron aus der Natur zuströmte in der Gestalt der Alpenfee, der prächtig geschilderten Engel in *H. a. E.*, in Lucifers «gefallener Herrlichkeit», u. a.

[1] Gerard, S. 148: "[Byron's] interpretation grows and widens with what it works on, until . . . it becomes a part of a mightier spirit still, and renders back . . . the voice of humanity itself, which he has heard, the impression of the universe or cosmos, the vision of which has been revealed to him".

[2] Gerard, S. 197; ". . . the qualities elementally present in his poetry spring from a common root of greatness, which does but attain its richest and fullest development in his dramas. These are the fruit of him . . ."



Dichtung entschieden auch willkürlich verfahren und zu weit gegangen.[1]

Aber andererseits hat man — abgesehen von Gerard — eben das, was auf dem von uns behandelten Gebiet in betracht kommt und Byrons Ich um nicht gerade nebensächliche oder uninteressante Züge bereichert, ganz unbeachtet gelassen. So im *Kain*, so auch im *Sardanapal*. Man hat zwar im König Sardanapal, in dessen femininer Anlage, in dessen Grundsatzlosigkeit, seiner Unlust am Kriege u. a. eine Selbstschilderung Byrons erkannt.[2] Aber daß im *Sardanapal* Momente der Weltanschauung stecken, die Byronsche Lieblingsgedanken wiedergeben, daß der *Sardanapal* das Ringen zweier Weltanschauungen darstellt, das sucht man selbst in den Arbeiten vergebens, die sich näher mit dieser Tragödie oder mit Byrons Naturdichtung beschäftigen.[3]

Man hat im *Sardanapal* stets den Monolog der Myrrha an die Sonne (V. 1 ff.) als lyrische Stelle hervorgehoben und ihn — mit Recht — mit den ähnlichen Monologen im *Manfred* und in *Marino Faliero* zusammengestellt. Auch der Monolog Sardanapals (II. 1) ist in diesem Sinne beachtet worden.

Daß diese beiden Monologe aber tiefe Bedeutung im Zusammenhang des ganzen Stückes haben, wird nur von Gerard hervorgehoben (S. 119). Man hat *Kain* wohl eine «Sternendichtung» genannt, aber auch *Sardanapal* ist das

[1] Bleibtreu, *L.*, S. 211 f.

[2] Die Kriegsgegnerschaft ist übrigens auch ein Zug der Zeit; vgl. Cowper, Shelley. Vgl. übrigens *Jungfrau von Orleans* und *Sardanapal*.

[3] Gerard, S. 113 ff., 163 erkennt das Ziel des *Sardanapal* in einigen Stellen, die auf ein von materieller Beschwernis freies Fortbestehen nach dem Tode hindeuten; was zweifellos von Bedeutung ist (Sard. V. 1, 423 ff. 432 ff. 471 ff.).

auf andere Art. Denn *Sardanapal* ist vom Sternenglauben der Chaldäer beherrscht. Es ist dies nicht nebensächlich für Byrons Gesamtbild: es äußert sich hier ein Stück alttestamentliches Britentum. Byron stellt hier einen Höhepunkt dar, wie in der Verwertung der vorsintflutlichen Tiere im *Kain*. Auch im *Sardanapal* haben bei ihm Themen Leben gewonnen, die bisher nur Beiwerk, und zwar ganz herkömmliches Beiwerk in der Dichtung waren; auch bei ihm selbst in seinen früheren Dichtungen (z. b. Ch. H. III; Mfd.).

Es wird in dieser Tragödie geschildert, wie Sardanapal, der Nachkomme der Könige, die dem Glauben ihres Volkes zufolge nach dem Tode als Sterne verklärt sind, an diesen Ahnenkult nicht mehr glaubt, und wie er eben an diesem Unglauben untergeht. Denn die neue Zeit, die durch die Zweifel des Königs an der hergebrachten religiösen Anschauung heraufdämmert, erweckt die Opposition der Priesterpartei, deren Ansehen jene Zweifel gefährlich sind. Daneben steht Myrrha, die Griechin, die durch die Schönheit der Sonne bewegt, in ihr einen Gott erkennen möchte.

Dies letzte ist eine Byronsche Empfindung, seine bekannte «natürliche Religion». Und auch anderes wird uns teilweise als schon längst Bekanntes erscheinen, d. h. als deutliche Wiederholung oder weitere Gestaltung echt Byronscher Gedankengänge und Neigungen: er selbst sagt (L. J., V. S. 172), er habe die Geschichte Sardanapals schon als zwölfjähriger Knabe gekannt. —

Aus einer seiner Quellen, Diodorus Siculus, entlehnte er die Gestalt des chaldäischen Priesters Beleses, der dem Meder Arbaces «aus den Sternen sein glänzendes Geschick weissagte».[1]

[1] Vgl. *L. J.*, V. S. 301. Nieschlag, S. 22 ff.



Dies ist der Kern von dem gewesen, was Elze im *Sardanapal* als den Ausdruck von Byrons «Skeptizismus» und als Ausfluß seines Hasses «gegen das Pfaffentum» bezeichnet hat (S. 418). Nieschlag (S. 42 ff.) hat das weiter ausgeführt. Aber für ihn steht die Frage, wie Byron sich zur Unsterblichkeit verhielt (vgl. auch Donner, S. 74 f. u. S. 109), im Vordergrund. Dies gipfelt in Sardanapals Worten:

Es liegt was Süßes in meiner Ungewißheit (II. 1. 263).

Nieschlag sagt weiter (S. 48 f.):

Die Hetzereien der englischen Geistlichkeit schwebten ihm vor, als er die Figur des Beleses schuf ... Er [Beleses] ist der Sterndeuterei kundig und schöpft aus ihr sein Wissen vom bevorstehenden Sturz der Ninus-Dynastie ... Sardanapal hat einen instinktiven Widerwillen gegen diesen Priester.

Das ist alles richtig, aber es ist nicht erschöpfend.

Von der starken Betonung der «natürlichen Religion» im *Sardanapal* und den tiefen Eindrücken, die Byron aus der Sternenwelt empfing und die er in diesem Stück fast aufdringlich geltend gemacht hat, sagt auch Nieschlag nichts.[1] In Wahrheit handelt es sich noch um etwas ganz anderes, als um bloßes, mehr oder weniger lyrisches Beiwerk oder um bloß negative Skepsis.

Donner (S. 109) spricht zwar davon, daß Byron im *Sardanapal* neben seinen Zweifeln auch seine Einsicht dargestellt habe. Aber er hat es nur summarisch zitiert («Unsterblichkeit der Seele») und nicht weiter verwertet. —

Byrons Anschauung bleibt hier deutlich auf dem Boden der «natürlichen Religion» stehen, wobei die Natur in ihren Erscheinungen als das Göttliche sich erweist. Es fehlt dabei freilich der Gedanke (Donner, S. 126), daß «die

[1] Vgl. Anm. 1, o. S. 81.

Natur ein lebendes Wesen, und zwar eine beseelte Einheit aller Dinge» sei. — Aber es kommt anderes in betracht.

Ein Teil der Größe und der Tiefe dieser Dichtung ist in der Kunst zu erblicken, womit Byron gewisse Gedanken seiner eigenen Zeit in einer der kulturellen Epoche des *Sardanapal* angemessenen Verhüllung verwertete und zu den leitenden Problemen des Stückes ausgestaltete.

Wie er sich überhaupt möglichst an das Kolorit der Zeit und der altorientalischen Kultur hielt, so mag er sich auch in der Behandlung der Frage nach der Göttlichkeit der Natur Beschränkungen auferlegt haben, die ihm angemessen erscheinen mochten.

Was er aber im *Sardanapal* in dieser Beziehung sagt, paßt dennoch durchaus in das Gesamtbild von Byrons Ideen. — Betrachten wir nun die einzelnen Stellen.

Der zweite Aufzug beginnt mit dem Monolog des Oberpriesters Beleses:

> Die Sonne sinkt hinab. Mich dünkt, sie sinkt langsamer, indem sie zum letzten Mal auf Assyriens Reich blickt. Wie rot sie leuchtet zwischen jenen dunkelnden Wolken, wie das Blut, das sie vorhersagt! — Wenn ich, du sinkende Sonne und ihr aufsteigenden Sterne, nicht umsonst länger wach blieb, als ihr,[1] indem ich Strahl um Strahl das las, was eure Lichtkörper künden, welche die Zeit erzittern machen um dessen willen, was sie den Völkern bringt, — so ist's die letzte Stunde der Jahre Assyriens. Und doch, wie ruhig! Ein Erdbeben sollte einen so großen Zusammenbruch verkünden; eines Sommers Sonne enthüllt ihn! Jene Scheibe trägt für den sternkundigen Chaldäer auf ihrem ewig dauernden Kreis das Ende dessen, was ewig dauernd schien. Doch — oh! Du treue Sonne! Du brennendes Orakel aller, die da leben, als Quelle alles Lebens, und als Symbol dessen, der es verleiht[2], — warum beschränkst du deine Kunde auf Un-

[1] Vgl. *Ch. H.*, III, 15.

[2] Vgl. *Mfd.*, III. 2. (o. S. 73). Hier berührt sich B. mit dem Rousseauisten Wordworth. Vgl. Matthes, Naturbeschreibung bei W., S. 54 ff.

heil nur? Warum enthüllst du nicht das Erwachen von Tagen, die würdiger wären deines urherrlichen Hervorbrechens aus dem Meere? Warum sendest du nicht einen Strahl der Hoffnung über die künftigen Jahre hin, wie du den Zorn hinsendest über ihre Tage? Hör' mich! Oh, höre mich! Ich bin dein Anbeter, dein Priester, dein Diener! Ich habe nach dir geschaut bei deinem Aufgang und deinem Schwinden und mein Haupt gebeugt unter deinen Mittagsstrahlen, wenn mein Auge nicht wagte, dir zu begegnen. Ich habe auf dich gewartet, und nach deinem Scheiden gewartet, und zu dir gebetet, und dir geopfert, in dir gelesen, und dich gefürchtet, und dich befragt; und du hast geantwortet — doch nur eben so: indem ich spreche, sinkt sie — ist weg, und überläßt ihre Schönheit, nicht ihr Wissen, dem entzückten Westen, der schwelgt in ihrer Farben hinsterbender Herrlichkeit. Doch was ist der Tod, wenn er nur herrlich ist? Ein Sonnenuntergang. Und Sterbliche mögen selig sein, den Göttern nur im Vergehen zu gleichen.[1]

In dem folgenden Gespräch mit dem Meder Arbaces tritt dieser als rauher Krieger, als Skeptiker auf (II. 1. 62 ff.):

Bel.: Was siehst du?

Arb.: Ein schönes Sommerzwielicht und das Erscheinen der Sterne.

Bel.: Und mitten unter ihnen, merk wohl den frühsten dort, den hellsten, der so zittert, als ob er seinen Platz im blauen Äther verlassen wollte!

Arb.: Und —?

Bel.: 's ist der Beherrscher deiner Stunde, der Planet deiner Geburt.

Arb.: Mein Stern steckt in dieser Scheide! Wenn er scheint, soll er heller leuchten als Kometen. Laß uns daran denken, was zu tun ist, um deine Planeten und ihre Voraussagungen zu rechtfertigen! Wenn wir siegen, dann sollen sie Tempel haben, ja, und Priester, und du sollst der Hohepriester sein von — was für Göttern du willst! Denn ich bemerke,

[1] Gerard, S. 118: "Beleses, who . . . is continually suggestive of the grandeur of the sundeity and the awe of a mysterious religion."

daß sie immer gerecht sind, und den Tapfersten für den ihnen Ergebensten halten.

Bel.: Jawohl! Und den Ergebensten für tapfer! Du hast mich in der Schlacht nie den Rücken wenden sehen!

Arb.: Nein. Ich gebe dir zu, du bist so fest im Kampf als Babyloniens Führer, wie du kundig bist in Chaldäas Götterdienst. Willst du aber nun den Priester vergessen, und der Kriegsmann sein?

Bel.: Weshalb nicht beides?

Arb.: Um so besser.

Weiterhin heißt es (das., 139 ff.):

Arb.: Hier steht mehr auf dem Spiele: ein Königreich!

Bel.: Ich habe es schon vorausgesagt: Du wirst's gewinnen! Drum, auf! und möge es glücklich enden!

Arb.: Wäre ich nun ein Wahrsager, so würde ich mir selbst ebensoviel gekündet haben. Doch, gehorchen wir den Sternen! Ich kann nicht mit ihnen oder ihrem Deuter streiten.

Auch Sardanapal will von dem Glauben an die Macht der Sterne nichts wissen, ebensowenig wie von der Göttlichkeit seiner eigenen Vorfahren; sein Schwager Salemenes ruft dem zusamt Arbaces als Verschwörer verhafteten Beleses verächtlich zu (das., 232 ff.):

Behalte deine glatten Worte und trügerischen Lieder für die, die dich nicht kennen! Deines Genossen Sünde ist wenigstens kühn und nicht bedingt durch die Schliche, die dir in Chaldäa gelehrt wurden!

Bel.: Hör ihn, mein Herrscher, du Sohn des Belus! Er lästert den Glauben des Landes, das die Kniee vor deinen Vätern beugt!

Sard.: O, dafür, bitt' ich dich, laß ihm Verzeihung werden! Ich werde fertig ohne die Anbetung toter Menschen, da ich fühle, daß ich sterblich bin, und glaube, daß die Rasse, der ich entstamme, ist, was ich sehe, daß sie ist: Asche!

Bel.: König! Glaub das nicht! Sie sind auf den Sternen! Und —

Sard.: Du sollst dich ihnen anschließen, ehe sie aufgehen, wenn du weiter predigst. Was? Dies ist übermütiger Verrat!

Sal.: Mein Gebieter!

Sard.: Mich in der Anbetung assyrischer Götzen belehren wollen!

Sal.: ... Ich bitte dich, halt ein!

Sard.: Ja, um angepredigt zu werden, und angeschrieen, und betäubt mit toten Menschen und Baal, und all den Sternmysterien von Chaldäa!

Bel.: Herrscher! Achte sie!

Sard.: O, was das angeht! Ich liebe sie. Ich liebe es, sie in der tiefen, blauen Wölbung zu beobachten und sie mit meiner Myrrha Augen zu vergleichen. Ich liebe es, ihre Strahlen im zitternden Silber der Euphratwellen wiedergespiegelt zu sehen, wenn die leichte Mitternachtbrise das breite, flutende Wasser kräuselt ... Doch ob sie Götter sind, wie einige sagen, oder die Wohnungen von Göttern, wie andere glauben, oder nur Lampen der Nacht, Welten, oder die Lichter von Welten, — das weiß ich nicht, noch kümmert's mich. Es ist was Süßes in meiner Ungewißheit, das ich nicht für Chaldäas Kunst austauschen möchte. Überdies weiß ich von alledem alles, was Staub wissen kann von dem, was über ihm ist oder unter ihm: — nichts. Ich sehe ihren Glanz und fühle ihre Schönheit;[1] wenn sie auf mein Grab scheinen werden, weiß ich von beidem nichts. —

Sardanapal spielt (II. 1. 311 ff.) noch einmal Beleses gegenüber auf dessen Sternkunst an, mittelst deren er in «einem geheimnisvollen Flimmern der Sterne, die seine Chroniken sind», zu lesen versteht.

Als Beleses und Arbaces, denen verziehen wurde, wieder allein sind, will dieser sich von der Verschwörung zurückziehen (II. 1. 346 ff.):

Bel.: Du magst erdulden, was du willst: die Sterne haben es anders geschrieben.

Arb.: Und wenn sie herunter kämen und mir den Weg in all ihrer Helligkeit wiesen, ich folgte ihnen nicht!

Bel.: Dies ist Schwäche! —

[1] Dies «Fühlen» ist eine Erinnerung an Wordsworth. Vgl. *Ch. H.*, III. 72. Siehe *Tintern Abbey* (zit. von E. H. Coleridge, Works, II. S. 204).



Im Handgemenge des III. Aufzugs — einem Höhepunkt — ruft Beleses dem Sardanapal zu (III. 1. 275 ff.):

Deine Stunde ist gekommen!

Sard.: Nein, die deinige! Wenn auch erst kurz ein Sterndeuter, so habe ich doch in den Sternen gelesen! Und den Tierkreis entlang wandernd, hab' ich dein Schicksal im Zeichen des Skorpions gefunden, der verkündet, daß du jetzt zermalmt werden wirst!

Bel.: Doch nicht durch dich!

(Sie fechten).

Sard.: (sein Schwert erhebend, um Beleses zu töten): Jetzt rufe deine Planeten an! Werden sie vom Himmel herabkommen, um ihren Seher und ihren Ruf zu retten?

(Eine Truppe Rebellen tritt auf und befreit Beleses).

Sard.: Der Schuft war also doch ein Prophet! Auf sie! Ha! Der Sieg ist unser! (Geht ab zur Verfolgung).

Der V. Aufzug beginnt mit der bekannten Ansprache der Myrrha an die Sonne in Gegenwart des Balea. Trotz der Vergänglichkeit des grandiosen Schauspiels, das der Sonnenaufgang bietet, sagt sie, haftet es doch in der Seele und tröstet die Seele und mischt sich in die Seele hinein, bis Sonnenaufgang und -untergang die immer wiederkehrenden Stunden des Kummers und der Liebe bringen. Und die, welche sie nicht beachten, kennen nicht die Reiche, wo diese Zwillingsgenien (welche unsere Herzen keusch und rein machen, . . .) die Paläste bauen, wo ihre entzückten Anbeter rasten und kurze Zeit atmen;[1] die aber in dieser kurzen, kühlen Ruhestunde genug vom Himmel einatmen, um sie fähig zu machen, den Rest der gemeinen, schweren, menschlichen Stunden zu ertragen . . .

Balea: Du sinnst sehr ruhig. Kannst du so den Sonnenuntergang beobachten, der unser letzter sein mag?

---

[1] In der ersten Fassung hieß es: «Und die, welche sie nicht beachten, können niemals Zwiesprach mit diesen beiden halten.» (Vgl. o. S. 31.)



Myr.: Eben darum beobachte ich ihn so, und tadle diese Augen, daß sie ihn oft, zu oft geschaut haben ohne die Ehrfurcht und das Entzücken, die dem ziemen, welches die ganze Erde davor bewahrt, so gebrechlich zu sein, wie ich es in dieser Form bin. Komm, schau ihn an, der Chaldäer Gott; der mich, wenn ich ihn ansehe, fast zu eurem Baal bekehrt!

Bal.: Wie er jetzt am Himmel herrscht, so gebot er einst auf Erden.

Myr.: Er gebietet ihr dann jetzt noch viel mehr. Niemals hatte ein irdischer Herrscher halb die Macht und Herrlichkeit, die in einem einzigen seiner Strahlen beschlossen liegt.

Bal.: Sicherlich ist es ein Gott!

Myr.: Das glauben wir Griechen auch. Und doch denke ich manchmal, daß jener prächtige Himmelskörper eher die Wohnung von Göttern sein müsse als die eines der unsterblichen Herrscher...

Als Myrrha (V. 1. 450) mit der Fackel eintritt, die den Scheiterhaufen für sie und Sardanapal entzünden soll, sagt sie:

Schau! Ich habe die Lampe angezündet, die uns zu den Sternen leuchtet! —

Wollte man ein Fazit aus dem Kampfe dieser verschiedenen Meinungen ziehen und ein persönliches Element aus Byrons Gedankenleben darin erkennen, so würde sich ergeben: Arbaces muß den chaldäischen Sterngöttern Tempel bauen; denn sie haben Recht behalten. Beleses, der Altgläubige, siegt; wie er es in den Sternen las, so geschah es. Die Szene im III. Aufzug, wo Sternenglaube und -unglaube geradezu den Höhepunkt bedeuten, verstärkt den Eindruck.

Aber selbstredend kann von einem Glauben Byrons an die Sterndeuterei nicht die Rede sein, ebensowenig wie er den Glauben des Beleses teilt. Man könnte eher denken, Byron habe in diesem Sieg des Beleses zeigen wollen, daß der starre Priesterglaube über rationellere

Anschauungen den Sieg davon zu tragen pflege. Aber auch dies ist nicht wahrscheinlich. Vielmehr bietet sich eine einfache Erklärung darin, daß Byron, der dem Stoff des *Sardanapal* an sich schon lange Geschmack abgewonnen hatte, den Einfall hatte, diesen Gegenstand mit religiösen Momenten zu verquicken, die ihn stets angezogen hatten; angezogen, da es sich um einen Sternenkult handelte, den er nach seiner eigenen Vorliebe für die Welt der Gestirne und bei den religiösen Stimmungen, worin ihn die gestirnte Nacht versetzte, wohl begreifen konnte.[1] Wie er selbst aber dies religiöse Moment begriff, zeigt er uns in den Figuren des Sardanapal und der Myrrha.

Sardanapal ist der die Sterne beobachtende Byron, gekleidet in einen Herrscher des Altertums, der nur ahnt, jene Himmelslampen möchten Welten sein, während Byron es weiß und sie darum so gern beobachtet. Myrrha ist die personifizierte Vorliebe Byrons für die Beobachtung des Sonnenuntergangs, der Sonne in ihrer höchsten Pracht, deren Anblick das gibt, was der Zweifler sucht, — den Frieden. Ähnlich ist auch Beleses, in seinem Sonnenmonolog, das Sprachrohr des die Nächte durchwachenden, den Sonnenaufgang und -untergang erwartenden Byron. Aber hier ist das Byronsche Empfindungsmoment immer wieder pariert durch einen chaldäischen Gedanken, — Sterndeuterei, Opfer.[2]

---

[1] Aus diesen Gründen mußte Byron besonders begierig sein, das *Buch Henoch* kennen zu lernen, wovon Murray in einer Inhaltsangabe in einem *Descriptive Catalogue of Mr. Bruce's Oriental Mss.* sagt, daß es war "highly impressive of the sentiments and character of those speculative enthusiasts, who blended the Chaldaic philosophy with the sacred history of the Jews." Vgl. o. S. 125 und 144.

[2] Gerard, S. 115: ‹Beleses ... is the converse of Sardanapalus in his superstition ...› Nieschlag, S. 49: ‹Noch kurz vor

Die bekanntesten Stellen des *Sardanapal* sind also hervorgerufen durch den Anteil, den an Byrons «natürlicher Religion» die Vorliebe für die Himmelserscheinungen hatte. Und diese war schließlich das Beherrschende.

Wir sehen es aus folgender Stelle des *Kain*, die sich mit dem Betonen der Sternenreligion im *Sardanapal* sehr wohl vereinigen läßt (I. 498 ff.):

Adah: Mein Vater betet nur zum Unsichtbaren.
Luc.: Das Schönste, was wir sehn, ist nur ein Gleichnis
Des Unsichtbaren. Jener lichte Stern
Gebeut des Himmels Heerschar. — —

War die natürliche Religion bis 1816 zum Pantheismus verdichtet, so tritt dieser weder im *Kain* noch im *Sardanapal* in ähnlicher Weise wieder hervor, wie es in zwei vereinzelten Stellen (D. J. XV. 5 u. Island, II. 382 ff.) der Fall ist, und wo wir noch einmal Bekenntnisse zum mystischen Pantheismus finden.

Im *Don Juan* heißt es:

Es ist Musik im Seufzen eines Schilfrohrs; es ist Musik im Brausen eines Bächleins; es ist Musik in allem (wenn die Menschen Ohren hätten!); ihre Erde ist nur ein Echo der Sphären.

Diese Worte sind aber lose angeknüpft an die Bemerkung:

«Und was Liebe betrifft, — o, Liebe!», —

und es ist zu erwägen, ob diese Stelle ernst zu nehmen ist, ob hier nicht vielmehr eine Spöttelei über Shelleys mystischen Liebespantheismus vorliegt, wozu dieser ihn in Pisa trotz aller Bemühungen nicht hatte bekehren können.

---

dem Sterben äußert sich also sein [Sardanapals] Gegensatz zur positiven Religion und ihren offiziellen Organen.»



Auch die Stelle in *The Island* ist nicht ohne weiteres als ein Bekenntnis zum Liebespantheismus aufzufassen (II. 382 ff.).

> Wie oft vergessen wir alle Zeit, wenn wir einsam der Natur umfassenden (universal) Thron bewundern, ihre Wälder, ihre Wildnisse, ihre Gewässer, — die deutliche Antwort ihrer Intelligenz an die unsere! Leben nicht die Sterne und Berge? Sind die Wellen ohne einen Geist? Sind die tropfenden Höhlen ohne ein Gefühl in ihren stummen Tränen? Nein, nein! Sie locken und ziehen uns zu ihren Sphären, lösen diese Scholle, diesen Erdenkloß auf vor seiner Stunde, und tauchen unsere Seele in das große Gestade ein. Streif ab diese törichte und falsche Identität! Wer denkt an sich, wenn er zum Himmel aufschaut? Und wer, obschon er tiefer blickte, dachte je, in den Zeiten der Jugend, ehe das Herz die Lehre der Zeit gelernt hat, an die Niedrigkeit des Menschen, oder seine eigene? Die ganze Natur ist sein Reich, und die Liebe sein Thron!

Dieser Gedanke ist, ganz ähnlich wie in den Liebesstanzen des *Childe Harold* III.[1], an irdische Liebe angeknüpft (370 ff.):

> Der Betbruder lebt nicht auf der Erde, sondern in seiner Verzückung. Tage und Welten werden unbeachtet [von ihm] um ihn her getrieben; seine Seele ist vor seinem Staub zum Himmel gegangen. Ist die Liebe weniger mächtig? Nein! Ihr Weg führt ebenso herrlich empor zu Gott.

Es steckt im übrigen darin ein tieferer Sinn, wie Donner (S. 120) gezeigt hat.

Es ist der Gedanke des «gemeinsamen Urgrundes aller Dinge, aus welchem alles gekommen ist und zu welchem alles wiederkehren wird». —

Wir sahen in dem Abschnitt «Kosmogonie» (1821 bis 1824), daß dieser Gedanke die Vorstellungen Byrons von dem kosmischen Werden der Himmelskörper und des Univer-

[1] Vgl. m. A. *Byrons Pantheismus vom Jahre 1816.*

sums beherrschte; wir sahen ihn auch schon früher ausgesprochen (s. o. S. 92 ff.) und auf den Tod des Menschen als die Rückkehr in die Grundelemente angewandt. Es ist die Auffassung von einer Einheit nicht nur des Geistigen oder des Körperlichen, sondern «einer Einheit des geistigen und körperlichen Seins» (Donner, S. 121), «der Substanz».

Wir haben dabei freilich nur wenige direkte Hinweise auf den Pantheismus als auf die Vorstellung von der Beseeltheit des Alls durch ein göttliches Prinzip; vielmehr gipfelt Byrons Anschauung und seine Phantasie meist in dem Hinweise auf die Vereinigung der Seele mit dem All, und zwar in einer immateriellen Verklärung. Aber damit ist wohl vereinbar, daß neben allen Zweifeln, aller Unsicherheit und aller Skepsis (vgl. Donner, S. 127 ff.) Byron doch immer mehr und mehr zu einer Vertiefung der Lehre gekommen ist, daß alles Seiende nicht nur von einem Prinzip beherrscht sei, sondern daß in ewigem Werden und Vergehen das Bestehen beruhe (Lukrez und Pope), daß eine Kontinuität vorhanden sei, die in ihren Grunderscheinungen zwar sich wiederhole, in den Einzelerscheinungen aber modifiziert auftrete, und zwar auf grund einer stetigen Entwickelung zum Unvollkommeneren, die da beruhe auf dem Verbrauch der Kräfte.[1]

Also innerhalb der Erhaltung der Substanz und neben dem Aufgehen der befreiten Seele im All eine ewige Wiederholung, aber dabei eine Dege-

---

[1] Dies letzte geht, wie schon gesagt, auch auf Buffon zurück. Auch dieser aber lehrte (im Gegensatz zu Cuvier) von der Natur: «autant qu'elle paraît fixe dans son tout, autant elle est variable dans chacune de ces parties» (*Ép.*, I. S. 4); vgl. auch seine Lehre von den «molécules organiques vivantes». Vgl. auch Lukrez; s. o. S. 136, Anm. 3).

neration der Erscheinungsformen, der körperlichen Welt.

Wir sahen dies am deutlichsten in den beiden Mysterien *Kain* und *Himmel und Erde*, sowie in seinem Brief vom 19. September 1821 (o. S. 133) ausgesprochen.

Der Gedanke der Entwicklung, diese reale Erkenntnis, die zugleich freilich noch ziemlich spekulativ war, mußte sein realistisches Bedürfnis befriedigen.

So bewahrte er sich die schon früher erfaßte Idee von der All-Einheit des Universums und dessen Erscheinungen. Aber er sah die Welt nicht sowohl als eine große Seele an, die sich ausdrückt durch verschiedene Erscheinungsformen. Sondern er wandte sich besonders dem Wechsel dieser Erscheinungsformen zu, erkannte das schaffende Prinzip nicht nur in dem Bestehenden, sondern im Vergangenen und im Künftigen.

Das drückt er auf verschiedene Weise aus.

Def. Tr. (I. 2. 318 ff.) sagt er von der Substanz, sie kehre immer in ihre ersten Elemente zurück (Lukrez).

Das., 22:

> Von den Sternen bis zum Wurm ist alles Bewegung (vgl. o. S. 119).

Das. (III. Fragm., 83 ff.).

> Arnold: Es gibt manchmal eine Ursache.
> Cäsar: O ja! Wenn Atome drängen, ist das Weltsystem in Gefahr.

Das soll heißen: die Einheit aller Dinge ist so wesentlich, daß auch dem kleinsten Teile die gleiche Kraft innewohnt wie dem mächtigsten; daß das Mächtigste aus dem Kleinsten entsteht, aber auch durch das Kleinste in die Gefahr der Auflösung gebracht werden kann.

Wenn also Byron die atheistische Atomenlehre des

Lukrez, bzw. den atomistischen Materialismus auch von sich wies (s. o. S. 127), der lehrt, alles sei durch spontane Bewegung und Vereinigung der Atome aus sich entstanden, so nahm er die naturwissenschaftliche Lehre von den Atomen als Grundstoff, als winzigen Bausteinchen des Universums, dennoch an. Diese Lehre tritt besonders deutlich bei Lukrez, Buffon und E. Darwin hervor, der aber[1] trotz der *spontaneous vitality*, die in den kleinsten *animalcules* vorhanden ist (Additional Note zu T. o. N. IV, 177 ff.), die Vorstellung hatte, daß der Herr der Natur seinen Geist auf den organischen Staub atme; und diesen «höchsten Urheber aller Dinge», den ja auch Byron (s. o. S. 127) nicht aufgibt, nennt er *the cause of causes* (S. 1 der Add. Note).

Die Naturforscher glaubten schon so bestimmt an diese spontane Lebenskraft (Urzeugung), daß von Buffon, Réaumur u. a., sowie von E. Darwin selbst ernsthafte Versuche gemacht wurden, durch Hitze «mikroskopische» Tiere in einer Flüssigkeit zu produzieren. Auf dieser Kenntnis beruht E. Darwins ganze Lehre von der Entstehung des Lebens, und Byron und Shelley unterhielten sich 1816 über seine Versuche.[2] Jedenfalls wirkten diese Dinge auf Byron, der die Atome als das weltaufbauende Lebendige ansah.

Dies betrifft aber das ganze Universum. Gänzlich unrichtig wäre es daher, den herkömmlichen Anschauungen zu huldigen, als sei die menschliche Erde etwas besonders Bevorzugtes, als sei der Mensch ein besonders hervorragendes Geschöpf. Ganz im Gegenteil. Die Lukrez-Popesche Lehre, daß der Mensch nur ein ärmlicher Wurm

[1] Nach Spinoza. Vgl. Camerer, S. 13.

[2] Vgl. Vorrede zu Mrs. Shelleys *Frankenstein*.

sei, findet in der Erfassung der Harmonie und der Unermeßlichkeit des Universums immer wieder neue Bestätigung.[1]

Vision (40):

Mit all den Myriaden von lichten Welten, die anbetend um ihn kreisen, mag er jene schwächliche Schöpfung [die Erde] mit solch unbedeutenden Wesen vergessen haben.

Def. Tr. (I. 2. 322 ff.):

Cäsar: Ich habe bei den Sternen zu tun, von denen diese armseligen Geschöpfe meinen, sie seien für sie gemacht, um sie anzuschauen. Es wäre ein Spaß, einen davon zu ihnen herunterzubringen, um ihren Ameisenhaufen[2] anzuzünden.

Das. (III. 71 ff.; Fragm.):

Cäsar: Eifersucht ist wie ein Schatten der Sonne. Der Sonnenball ist mächtig — wie ihr Sterblichen glaubt, — und scheint eurem kleinen Universum universal. Aber groß, wie er erscheint und für euch ist, — die kleinste Wolke, der dünnste Dunst eurer feuchten Erde macht euch fähig auf den Himmel zu blicken und ihn trübe zu schelten; obschon eure Augen nicht hinzublicken wagen, wenn er wolkenlos ist. Nichts kann einen Sterblichen so blenden, wie das Licht. Nun aber ist die Liebe, wie die Sonne, etwas außer eurem Bereich; und eure Eifersucht ist von der Erde, — eine Wolke, die ihr selbst aufsteigen macht.

Ferner L. J., VI. S. 132 (1822):

Die Wahrheit ist, daß Sie[3] Ihre eigene Stimmung nie kennen, und daß Sie, zwischen dieser und jener Ansicht und verschiedenen hohen und mächtigen Vorstellungen von unserer ungemein großen Wichtigkeit im Planetensystem, handeln wie der Philosoph bei Rasselas.[4]

---

[1] Sie ist auch ein wesentlicher Gedanke E. Darwins, wenn auch nicht so sehr dessen Eigentum (vgl. Pope, *Essay on Man*), wie Brandl (S. 149) anzunehmen scheint. Vgl. Byron, (L. J., VI. S. 36): "They think themselves so *important* in the creation, that nothing less can satisfy their pride — the insects!"

[2] Vgl. Thomson, *Castle of Indolence*, St. 49: "this anthill earth."

[3] Murray.

[4] Vgl. Anm. über Rasselas, das.

Als er den «Sommermond» im Februar auf dem Arno strahlen sieht, ruft er aus (L. J., VI., S. 18):

Was für ein Nichts (what Nothings) sind wir vor dem kleinsten dieser Sterne![1] —

Auf diese Erkenntnis läuft teilweise der *Kain* hinaus (II. 2. 421 ff., III. 1. 68) —.

Die Erfahrung ist der Hauptphilosoph (D. J., XV. 17). Aber es ist nichts in der Welt, außer der Zeit (L. J., V., S. 309). Das heißt: die Zeit allein ist etwas Unwandelbares (Plato?), steht über allem Leben, das vergehen muß. Aber ohne Leben gibt es auch keine Zeit.

Diese, an Kant erinnernde Anschauung findet sich bei Lukrez (I. 459 ff.), Philon,[2] Spinoza (vgl. Bernthsen, S. 59 ff.) und E. Darwin (T. o. N., I. 227;[3] III. 389 f.). Auch Young deutet sie an (1. Nacht; S. 28; 9. Nacht, S. 312); ebenso Campbell.[4]

Im *Kain* (II. 1. 154 ff.) spricht Lucifer vom Leben:

Und das war, eh' du warst, und ich, und Dinge,
Die größer uns erscheinen, als wir beide.
Viel Dinge werden nie ein Ende haben,
Und manche, die sich ohne Anfang rühmen,
Sie hatten einen, so gemein wie du.
Und mächtigere Dinge sind erloschen,
Zu weichen so Gemeinem, daß wir es
Nicht ahnen können. *Augenblicke* waren
Und *Raum* allein *unwandelbar*,[5] und müssen
Es sein. Doch Wandlung bringt der Tod dem Staub nur.
Du aber bist aus Staub . . .

---

[1] Vgl. Lukrez, II., 178 ff.

[2] Vgl. Dähne, S. 217.

[3] "Ere Time began." Dies war L. Brandl (S. 44, Anm.) nicht recht verständlich.

[4] S. 54: "Eternal Hope! when yonder spheres sublime
Seal'd their first notes to sound the march of Time,
Thy joyous youth began . . ."

[5] Dies *unterstrichen* von Byron.



Diese Anschauung wird durch Folgendes erläutert: *Heaven and Eearth* (I. 3. 300 ff.):

> Ja, der Tag wird aufgehn; aber über was? einem Chaos, das vor dem Tage war; und das, erneut, die Zeit zu Nichts macht.[1] Denn, ohne Leben, was sind die Stunden? Nicht mehr, im Vergleich zum Staube, als die Ewigkeit im Vergleich zu Jehovah, der beide schuf.

Hier ist also wieder der Gottesbegriff als das belebende Prinzip gefaßt: Gott schafft die Ewigkeit und durch die Mitteilung des (in ihm wirksamen) Lebens die Zeit, die Welt:

> Aus dem Chaos machte Gott eine Welt! (Tagebuch, 1821, L. J., V. S. 152.)

Der Gottesbegriff aber ist gleich zu setzen der Popeschen *First Great Cause* (oder der Youngschen *Cause uncaused*), die Byron 1824 Parry gegenüber als das bezeichnete, woran alle glauben, und was wir den «allmächtigen Gott» nennen.[2] Aus «dem ersten großen Grunde» geht also alles Leben, die Ewigkeit und der Raum hervor, daher kann auch nur die Gottheit diese — Zeit und Raum — begreifen, das Rätsel lösen (Parry, S. 123).

Es ist verständlich, daß Byron, dem reine Philosophie trotz allen Nachdenkens ein «Labyrinth» (D. J., XII. 92) blieb, und dem sie nichts Unumstößliches war (D. J. XIV. 1),

---

[1] Hierauf weist Bleibtreu, *L.*, S. 304, hin. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Byron in diesen Zusammenhängen an Kants Lehre dachte. Er kannte sie wohl aus Me. de Staëls *Allemagne*, und er kannte die Besprechung dieses Buches von Sir James Mackintosh, auf die er in *The Devil's Drive*, Str. 25, anspielt. Vgl. die Anm. von E. H. Coleridge, Works, VII., S. 32. Ferner erwähnte Byron "the great Professor Kant" in *D. J.*, X., 60 (1822).

[2] Das., S. 208. Vgl. auch Cowper's "A soul in all things, and that soul is God;" zit. bei Possehl, S. 49.



über den Uranfang ebensowenig eine sichere Ansicht zu formulieren imstande war, wie über das Ende.

Daher kommt er dann wiederholt zu dem Bekenntnis: *Ignorabimus.*

In *Don Juan*, XI. 4 behandelt er die Frage, ob die Welt wohl durch Zufall oder durch das Wort Gottes geschaffen sei; er sagt, unsere Tage seien zu kurz, um das erörtern zu können, was keiner je entscheiden könne, und jedermann eines Tages sehr klar erkennen werde;[1] oder er werde doch wenigstens ganz still liegen.

Das., XV. 91:

> Ich renne immer mit dem Kopf gegen eine Ecke wegen des gegenwärtigen, vergangenen oder zukünftigen Zustandes [der Dinge].

Besonders beachtenswert erscheint die Stelle *Don Juan*, XIV. 3:

> Was mich betrifft, — ich weiß nichts; nichts leugne ich; nichts gebe ich zu, verwerfe, verachte ich. Und was wißt ihr, außer, vielleicht, daß ihr geboren seid, um zu sterben? Und beides mag schließlich noch als unwahr sich erweisen. Eine Zeit mag kommen, ein Born der Ewigkeit, wo es weder Altes noch Neues gibt. Der Tod — so genannt — ist etwas, was die Menschen weinen macht; und doch bringt man ein Drittel des Lebens schlafend zu.[2]

Dühring hat diese «dunkle Idee» folgendermaßen erklärt:

> ... daß Geborenwerden und Sterben nicht die letzte und vollste Wirklichkeit des Seins repräsentieren, sondern daß irgendeinmal im Laufe der Entwicklungen ein Erfahren des tieferen Zusammenhangs des Wirklichen mit sich selbst, seiner Ver-

[1] Vgl. *When Coldness wraps*, etc., und *Ch. H.*, III. 74.

[2] Auf diese Strophe ist Dühring näher eingegangen (II. S. 223), als auf «eine kennzeichnende Äußerung»: Byron ist «oft genug» dahin gewiesen worden, «den natürlichen Wegfall des Daseins nicht als Unheil zu betrachten».



gangenheit und Zukunft, und zwar von Natur, eintreten könnte.

Sollte Dühring dabei nicht an *When Coldness wraps* gedacht haben? Er weiß von einer «Art von natürlicher Mystik» bei Byron (das., S. 222) in bezug auf die Unsterblichkeitsidee. In unserem Zusammenhang enthält die Don Juan-Strophe nichts Fremdartiges; sie ist aber ein Beispiel dafür, wie Byron seine Leser im *Don Juan* gern im Finstern tappen ließ: er selbst wußte ganz genau, was er meinte mit der «Zeit, wo es weder Altes noch Neues gibt».

Das hindert nicht, daß er dennoch sagen konnte: ich weiß gar nichts darüber. — Wer wüßte es?

Und so gibt er denn ein andermal ohne weiteres zu:

Über das letzte Stadium des Seins können wir nichts aussagen.

Das Leben ist eine Sphinx (D. J. XIII. 12). Es ist alles ein Mysterium (L. J., V. S. 190).

Denn:

Ich fühle das meiste, aber ich weiß nichts als

— — — — — — — — —
— — — — — — — — —
— — — — — — — — —

Aber dennoch ist sein Unsterblichkeitsglaube eindeutig zu erfassen, und er fußt, wie schon 1817 (s. o. S. 95), auch 1821 nicht nur in der Bibel, bzw. im Mystizismus, oder im reinen Pantheismus, sondern auch in der Naturphilosophie.

«Tod» ist für Byron auch jetzt nur ein Name (D. J. XIV. 3), und: «Wandlung bringt der Tod dem Staub nur» (Kain); aber Wandlung.

Donner (S. 107 ff. u. S. 123 ff.) hat die hieraus zu erkennende Ansicht Byrons betrachtet und dies als echten

Ausdruck des Pantheismus in Anspruch genommen. Freilich schien es ihm seltsam, daß Byron diese Wandlung auch sehr materialistisch auffassen konnte. Es ist kein Zweifel, daß es nicht unbewußt der Fall war, wenn er (D. J. X. 73) sagte, daß

> alles endet mit einem rostigen Helm[1] und einem unbeglaubigten Knochen, halb aufgelöst in die Sodas oder Magnesias, die jenen bitteren Trank, die Spezies Mensch, bilden.

Dies betrifft den körperlichen Organismus. Anders bezüglich der Seele (D. J. XV. 99; 1823):

> Wie wenig wissen wir, was wir sind! Um wie viel weniger, was wir sein werden! Die ewige Flut der Zeit rollt hin und trägt weithin uns Schaumblasen; wenn die alten platzen, tauchen neue empor, aufgepeitscht vom Schaum der Zeiten; während die Gräber der Reiche sich nur erheben wie einige vorübergleitende Wellen.[2]

«Hat er uns nicht andeuten wollen,» fragt hier Donner, «daß sein Denken keinen Widerspruch enthielt?» Und er sieht in diesen Zeilen ein «knappes Bild der Weltanschauung des Dichters». Aber Donner erkannte nicht die Quellen dieser Anschauungen (Lukrez, E. Darwin usw.); er sah darin stets nur den Ausdruck des reinen Pantheismus.

Jedoch, obschon die Kontinuität der Substanz, alles Seienden, sich tief in Byrons Anschauung eingeprägt hatte[3], sind doch so wenige Anklänge an den metaphysischen Pantheismus vorhanden, daß die Spekulation recht weit im Hintergrunde steht. Ferner tritt dort, wo diese tatsächlich

[1] Der Helm des Schwarzen Prinzen in der Kathedrale zu Canterbury.

[2] Vgl. Pope, *E. o. M.* III, 17 ff.

[3] Schon in Spenser's *Fairy Queen* findet sich (III. Canto VI. 36—38) diese Vorstellung: «The substance is not changed or altered, But th'only form and outward fashion».



einsetzt, sogleich Unsicherheit auf, und nur da, wo konkrete, selbst durch wissenschaftliche Experimente beweisbare Zustände, Erscheinungen und Wandelungen anzuwenden sind, wird für die Welt der Natur die pantheistische Färbung deutlich.

Dies war sonst unzweideutig nur da der Fall, wo Byron von der Unsterblichkeit der Seele handelt. Das kosmische Universum, den leiblichen Menschen mit inbegriffen, betrachtete Byron naturphilosophisch, im Sinne einer materiellen Einheit. Dies pantheistische Element, d. h. der Gedanke der Unvergänglichkeit der Substanz alles Seienden, ist auch aus Pope in Byrons Denken übergegangen:

All are but parts of one stupendous whole,
Whose body nature is, and God the soul;

und:

All forms that perish other forms supply
Like bubbles on the sea of matter borne,
They rise, they break, and to that sea return.

Die Anlehnung ist deutlich.[1]

Abgesehen von Lukrez finden wir diese Kombination von pantheistischer Spekulation und der Wissenschaft aber auch unzweifelhaft in E. Darwins Lehren; also nicht in der Systematik, sondern in der Naturphilosophie. Es ist die Lehre von der Unveränderlichkeit des Grundstoffs,[2] der Materie, und von ihrer Unvergänglichkeit, die das, was lebt, nur zu einer vorübergehenden Erscheinung des Alls macht,[3] nach deren Absterben ein anderes daraus entstehen wird.[4] Das Leben ist nur eine Form der Existenz,

---

[1] Pope, *E. o. M.* I. 267 f. und III. 17 ff. Vgl. o. S. 127 u. 164.

[2] Lukrez, I, 245. 795 ff.

[3] Vgl. (abgesehen von Pope) z. b. Lukrez, o. S. 92.

[4] Lukrez III, 968. Schon Popes Zeitgenosse, der Geologe Woodward († 1728) lehrte den steten Wechsel der irdischen Materie; vgl. Buffon, *T.*, S. 330 f.

eine «frostige Pause.»[1] «Der unsterbliche Tod nimmt uns das sterbliche Leben» (Lukr., III. 867). Daher ist auch das Sterben nicht zu fürchten (Lukr., III. 828 ff.).

> Organische Formen, die mit chemischen Veränderungen ringen, leben nur, um zu sterben und sterben nur, um wieder zu leben.[2]

Oder, wie Byron es im *Kain* ausdrückt (II. 2. 412 f.):

> K.: Den Tod?
> L.: Der ist
> Das Vorspiel.
> K.: Dann fürcht' ich ihn minder, nun
> Ich weiß, daß er zu was Bestimmtem führt!

Nur die Form verändert sich; die Materie ist unvergänglich. So lehrte E. Darwin, der einen ganzen Abschnitt seines *Temple of Nature* der *Reproduction of Life* widmete (41 ff.). Wir sahen die Auffassung, daß das Leben nur eine Vision sei, bei Byron schon 1816 ausgedrückt.[3]

Nun wird uns auch Folgendes besser verständlich:

H. a. E. (I. 1. 110 ff.):

> Aholibamah: Du bist unsterblich; ich auch. Ich fühle, wie meine Unsterblichkeit alle Schmerzen vernichtet (oversweep), alle Tränen, Ängste; und wie sie ... in meine Ohren diese Wahrheit klingt: ‚Du lebst für ewig!' Aber ob es in Freuden sein wird, weiß ich nicht, noch möchte ich es wissen. Dies Geheimnis bleibt beim allmächtigen Geber, der die Quellen von Glück und Weh in Wolken hüllt. Aber dich und mich kann er nie vernichten. Verändern kann er uns, aber nicht zerstören: wir sind von gleich ewigem Wesen (of as eternal essence).

Parry läßt den sterbenden Byron u. a. sagen (S. 122 f.):

> Der Gedanke, ewig zu leben, wieder neu zum Leben zu kommen, ist eine große Freude.

---

[1] Lukrez, III, 928.

[2] E. Darwin, *T. o. N.*, II, 41 f.

[3] Vgl. o. S. 94.

Diese Wahrheit, wie Byron es nennt, ist doch wohl sein Glaubensbekenntnis, trotz der sich gelegentlich (vgl. o., D. J. XI. 4) regenden Zweifel. Aber es ist nicht im orthodoxen Sinne zu verstehen. —

Wir begegnen uns mit Donner, der feststellt:

> Der Dichter erkannte, daß auch das kleinste Dasein, obwohl veränderlicher Individualität, dem Wesen nach ewig gleich sei ... Es wurde Byron nicht verstattet, den Schleier in betreff der Art der Verwandlung zu lüften, er mußte sich damit begnügen, die Notwendigkeit derselben nur auszusprechen.

Wie Donner zu diesem Ergebnis auf dem Wege rein philosophischer Betrachtung kam, und zwar im Kapitel «Unsterblichkeit der Seele», so kommt man auch auf dem Wege der Betrachtung der kosmischen Vorstellungen Byrons an den gleichen Punkt.

Auch hier mag die von Donner (S. 125) angeführte Stelle aus *The Def. Tr.* daher Platz finden (II. 3. 156 ff.):

> Arnold: Und wird sie leben?
> Cäsar: So, wie der [tote] Staub es kann.
> Arnold: Also ist sie tot?
> Cäsar: Bah! Bah! Du bist es, und weißt es nicht; sie wird Leben gewinnen! So denken solche, wie du, — wie du jetzt einer bist.

Also wieder die Neubelebung des Erdenstaubes.

Es kommen noch einige Tagebuchnotizen hinzu, von denen die zwei ersten auch von Donner — als Beweise für Byrons Annahme der Unsterblichkeit der Seele — angeführt wurden (S. 106 f.).[1] Sie ergänzen in Prosa deutlich das in der Dichtung Erkennbare (L. J., V., S. 456 ff.):

---

[1] Donner entnahm sie Moore. Wir sind in der Lage, sie an der Hand von Protheros Ausgabe der *L. J.* ganz übersehen und auch datieren zu können: sie entstammen den "Detached Thoughts" vom 15. Oktober 1821 bis 18. Mai 1822; Nr. 96; 97.

Es scheint mir, daß über die Unsterblichkeit der Seele wenig Zweifel bestehen kann, wenn wir einen Augenblick der Tätigkeit der Seele (Mind) Beachtung schenken. Sie ist in fortwährender Bewegung (activity). Ich bezweifelte es, aber Überlegung hat mich eines Besseren belehrt. Sie handelt auch so sehr unabhängig vom Körper: in Träumen z. b., unzusammenhängend und wild, versichere ich; aber doch ist es die Seele, und noch viel mehr die Seele, wenn wir erwachen. Daß diese nun nicht getrennt [alles gesperrt von Byron] ebensowohl wie verbunden tätig sein sollte, wer kann es sagen? ... Alle Ketten, die materiell sind, können abgeschüttelt werden.

Inwieweit unser künftiges Leben individuell sein wird, oder besser, inwieweit es unserem gegenwärtigen Dasein entsprechen wird, ist eine andere Frage. Aber daß die Seele ewig ist, scheint so wahrscheinlich wie daß der Körper es nicht ist ...[1]

Es ist nutzlos, mir zu sagen, nicht nachzudenken, sondern zu glauben. Man könnte einen Mann ebensogut heißen nicht zu wachen, wie zu schlafen ...

Die Materie ist ewig, sich immer wandelnd, aber aufs neue geschaffen,[2] und soweit wir die Ewigkeit begreifen, ewig; und warum nicht die Seele? Warum sollte die Seele nicht mit dem Universum und auf dasselbe wirken, wie Teile davon auf den (und mit dem) zusammengefügten Staub, Menschheit genannt, wirken? ... Das gleiche Agens, in höherem und reinerem Maße, mag auf die Sterne usw. wirken, *ad infinitum*.

Hier ist der Beweis gegeben für alles Bisherige, der Beweis dafür, daß man die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Lehren vor und mit Byron als Grundlage seiner Weltanschauung, als Quelle ihrer Vertiefung, als Brücke zum Unsterblichkeitsglauben, als Bestätigung desselben im Sinne einer Analogie zum

[1] Vgl.: *When Coldness wraps.* — Wie das Folgende zeigt, versteht Byron hier unter *body* nur den lebenden Körper, nicht aber die Materie, woraus er besteht.

[2] Vgl. Lukrez, II, 297 ff. V, 861.

Materiellen aufzufassen hat: wenn nichts vergeht, kann auch die Seele nicht vergehen. Vielmehr ist sie von derselben Beschaffenheit, wie das, was auf alles wirkt.

Es ist nicht zu übersehen, daß in diesem Zusammenhang der Passus vorkommt (No. 99):

> Ich bin immer am religiösesten an einem sonnenhellen Tage; als ob da eine Assoziation zwischen einer innerlichen Annäherung an mehr Licht und Reinheit und dem Anzünder dieser dunklen Laterne unserer äußeren Existenz wäre, —

und daß der folgende Gedanke das schon erwähnte Bekenntnis ist:

> Die Nacht ist auch etwas Religiöses; und [sie wurde es] noch in höherem Grade, als ich den Mond und die Sterne durch Herschels Fernrohr betrachtete und sah, daß es Welten sind.[1]

Hier haben wir es in den Zusammenhängen aufs Deutlichste ausgesprochen, daß die «Naturbetrachtung» Byron «die ewige Einheit aller Dinge» eröffnete.[2]

Aber freilich nicht nur Naturschwärmerei, Romantik,

[1] Dies letzte hätte Donner z. b. finden können bei Guiccioli, S. 118. Auch in der Pariser Ausgabe der Werke Byrons, 1835, steht es, S. 732. Vgl. die Worte des Grafen Gamba (bei Kennedy, S. 401): «Io ho avuto occasione di osservarlo soventi volte . . . nella contemplazione di una bella tranquilla notte d'estate, in mezzo a una solitudine, ed ho osservato le sue emozione, e i suoi pensieri profondamente tinti di religioso.» Vgl. übrigens Bleibtreu, *L.*, S. 250 f.

[2] Wie wenig man — abgesehen von Biese, O. Schmidt, Gerard und Donner — bisher auf Byrons tiefes Verhältnis zur Natur achtete, zeigt sich, außer in den meisten Biographien, auch in literarhistorischen Zusammenfassungen, z. b. bei Herford, S. XXVIII, wo Wordsworth, Keats, Shelley, Coleridge als aus den Quellen der Natur schöpfende Dichter aufgezählt werden, Byron aber nicht genannt wird! Ebenso (S. 159), wo Shelley und Coleridge als vom Sonnenuntergang begeistert erwähnt werden, Byron aber fehlt. Mrs. Oliphant (III, S. 92): B. sei den Geheimnissen des Lebens nie so nahe gewesen, wie in *Ch. H.*, III(!).

Weltschmerz (wie Donner es faßt), sondern die Naturbetrachtung im höchsten Sinne.

Aus unbeholfenen Anfängen hat sich dies selbständig bei ihm entwickelt.

In transzendentaler Weise erblickt er die kosmischen Vorgänge.[1]

Er hat uns all das in echter dichterischer Genialität so verhüllt gestanden, daß man gewohnt geworden ist, in ihm fast den Typus eines unleidlichen, jeder Klarheit in Dingen der Weltanschauung unfähigen Menschen zu erblicken.[2] —

Es findet sich im *Kain* noch ein Passus, der in überraschender Weise unsere Auffassung bestätigt. Es sind die scheinbar ganz selbstverständlichen Äußerungen Kains unmittelbar vor dem Brudermord (III. 288 ff.):

Kain: Ich will Altäre nicht mehr baun noch dulden! . . .
. . . Weg! Es soll
Nicht in der Sonne stehn dies blut'ge Zeichen,
Die Schöpfung zu verhöhnen!

Diese Worte stehen neben Kains Ausfällen gegen Abels Gott, der Blut liebt und Menschenleben, und wir würden all dies vermissen, wenn es nicht hier stünde: die Fabel verlangt es beinahe.

---

[1] "He is . . . by virtue of the human stress within him, that Pauline enthusiasm to which all secrets of man and nature fly open, the greatest of poetic apostles. This is the open secret of Byron;" Gerard, S. 213. "Aiming, as it were, at all the stars in succession, he builds up the universe by fiery touchings, and so rounds the sphere of thought" (das., S. 212).

[2] Anders Koeppel, vgl. u. S. 202. Auch Gerard, S. 215: "It is not thus we read Byron. It is true that, dying at thirty-six, he lacked culture and hat not ‚the artist's nature and gifts'; but he had the insight, more priceless than culture, that is eagerly assimilative of new truths, and a genius that was its own earnest of perfection. In this he was a poet for all time."



Und dennoch: im Zusammenhang unseres Themas, d. h. der «natürlichen Religion» Byrons aus seiner Vorliebe für das kosmische Universum, haben auch diese Worte einen ganz besonderen Gehalt, sind auch sie, die scheinbar so durchaus zur Katastrophe gehören, von einer besonderen Tiefe im Sinne Byrons: der blutdürstige Gott des Alten Testamentes wird noch einmal in vollen Gegensatz gebracht zu der erhabenen Weltschöpfung; wie schon im *Gebet der Natur* und auch sonst so oft in der ersten Zeit des Skeptizismus und des Erwachens zu religiösem Eigengefühl, tritt hier mit aller Wucht noch einmal der Gedanke ans Licht:

> Laß Frömmler düstre Tempel bauen! ... Dein Tempel ist des Tages Antlitz; Erde, Meer, Himmel dein grenzenloser Thron! ... Deine Gesetze erscheinen in den Gesetzen der Natur![1]

Kain, «berauscht von Ewigkeit», bedrückt von der menschlichen Nichtigkeit im Vergleich zu der Unendlichkeit des eben von ihm im Geisterflug durchmessenen Universums, verträgt nicht die enge, rohe Auffassung eines Gottes, der sich an blutigen, Leben zerstörenden Opfern freut. Er bekämpft sie; will diesem grausamen Hohn auf die tiefen Erkenntnisse, die er gewonnen, ein Ende machen; will diesen blutrünstigen Altar nicht dulden; und, als Abel ihm entgegentritt, gerät er in höchsten Zorn, und erschlägt den Bruder.[2]

---

[1] Lukrez, V, 1196 ff.: «Nec pietas ullast velatum saepe videri vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras, nec procumbere humi prostatum et pandere palmas ante deum delubra, nec aras sanguine multo spargere quadrupedum», etc.

[2] Dies steht in sehr bedeutsamem Gegensatz zu Youngs Äußerung (9. Nacht; S. 328):

"Canst thou descend from Converse with the skies
And seize thy brother's throat?"

An den Kernpunkt der alttestamentlichen Überlieferung mußten natürlich Byrons dichterische Gedanken, solange er seinen *Kain* im Sinn hatte, anknüpfen. Wir können nun aber vielleicht ahnen, weshalb gerade dies Thema ihn besonders anzog: nicht die Verwerfung seines unblutigen Opfers an sich, nicht Eifersucht ist es, was Byrons Kain zum Brudermord treibt, sondern die Überlegung, daß das Opfer, das einem armseligen Geschöpf das Leben kostet, eine Roheit sei, und der rasch erwachte Zweifel, ob diese Art der Verehrung Gott gefällig sein könne.[1] Hier tritt deutlich einer der leitenden Gedanken Byrons vor uns: Anbetung in der Natur[2], Gebet ohne Kirchenlehre. —

War *Manfred* der Vertreter des faustischen Weltschmerzes der Menschheit wegen ihrer Unzulänglichkeit im Wissen und in der Erkenntnis, so ist Kain der Vertreter eines menschlichen Weltschmerzes, der sich in überwältigender Erkenntnis auslöst, und von dieser Seite, vom gefundenen Wissen her, in tiefe, weltumfassende Religiosität vor der Schöpfung im Gegensatz zu nichtigem Menschenwerk ausklingt, — der im tiefsten Grunde also ein positives Ergebnis zeitigt, indem der Unmut über die menschliche Nichtigkeit sich ergibt aus dem unendlichen Entzücken über die tiefe Erkenntnis.

Daß diese Erkenntnis keinen Hochmut, sondern Demut bewirkte, ist begreiflich: gleich Newton fühlte sich Byron wie ein Jüngling, der Muscheln aufliest an dem großen Ozean Wahrheit (D. J., XVII. 5). Aber man braucht diesen

---

[1] III, 398: *His pleasure!* etc. Elze (S. 425) faßt den Mord nur als «Frucht des Skeptizismus» auf. Die Erkenntnis war es, die Kain in Wallung brachte. Vgl. Byron selbst, *L. J.*, V. S. 470.

[2] Vgl. Byrons Worte bei Guiccioli, S. 98: "Say what they will, mystery for mystery, I still find that of the Creation the most reasonable of any."

Ausspruch nicht als von Bitterkeit eingegeben zu deuten: es liegt darin eine tiefe Anschauung von der Unbegreiflichkeit des Universums, in dessen Wundern sich der Suchende dennoch verlieren kann.

Die praktische Darbietung, die Illustration der im *Kain* behandelten kosmischen Probleme ist dann *Himmel und Erde:* es betrifft eine der «Welten» des Universums, die Erde, sofern sie elementaren Veränderungen unterworfen ist. Nicht nur als alttestamentliche Stoffe, sondern auch in anderem Sinne stellen daher die beiden Mysterien eine Einheit dar. Sie enthalten ein positives Anschauungsbekenntnis, in dessen Anwendung Byron in seiner Zeit ganz allein dasteht.

Es ist noch ein Ausspruch Byrons hiezu überliefert, der unzweifelhaft zeigt, wie wohl er sich des Weges, den er gegangen, den er sich ergrübelt, bewußt war. Parry sagt (S. 207), Byron habe geäußert:

> Pfarrer sollten eine vollkommene Kenntnis der Astronomie besitzen; keine Wissenschaft gibt dem Geiste solche Ausdehnung; sie räumt mit engen Ideen auf.[1]

In Byrons Gedanken hat sie mit dem Dogma aufgeräumt:

> So ist die Wahrheit: die Menschen wagen nicht, ihr ins Antlitz zu schauen, es sei denn schrittweise; sie halten sie für eine Gorgo, anstatt in ihr eine Minerva zu erkennen. (L. J., VI. S. 89; 1822).

Das ist der Spruch eines Großen. — Freilich:

> Das Leben ist eine Sphinx.

Trotz allem.[2] Darüber kam Byron natürlich nicht

[1] Vgl. Shelley (bei Trelawny, I. S. 93): "The delusions of Christianity are fatal to genius and originality: they limit thought." Vgl. auch die 2. Note zu *Queen Mab*.

[2] Vgl. z. b. *Don Juan*, XIV., 1—3.



hinaus. Aber wenn man die Zweifel bedenkt, die er seit früher Jugend angesichts des dogmatischen Bibelchristentums empfand, so muß die Erkenntnis, daß die «Minerva» außerhalb dieser «engen Ideen» zu finden sei, beruhigend genug für ihn gewesen sein: *Chaque nouveau pas que nous faisons dans la nature nous rapproche du Créateur* (Buffon, Époques, I. 68).

So aber konnte er den Rest der unlösbaren Rätsel mit dem Humor behandeln, der seinem *Don Juan* eigen ist. Der bezeichnendste Ausdruck dafür gipfelt darin, daß er, betroffen von der philosophischen Lehre, daß die Dinge, wie der Mensch sie wahrnimmt, nur der Schein dieser Dinge sei (Berkeley), zu der geistreich radikalen Behauptung kommt, daß der Zweifel daran, daß Zweifel Zweifel sei, Beruhigung in sich berge (z. b. D. J., XI. 2).

Wenn man den Gedanken, daß «wir nichts wissen können» und die Frage nach den «Welträtseln» überhaupt als Weltschmerz bezeichnen muß — Donner (S. 135) nennt dies sogar «die höchste Stufe» des Weltschmerzes, — so ist Byron freilich nie aus dem Weltschmerz herausgekommen. Aber dies Haltmachenmüssen vor den größten Fragen ist so allgemein, so selbstverständlich, daß es als Weltschmerz nur je nach der Art bezeichnet werden kann, wie der Einzelne sich dazu stellt.

Und da sehen wir eine völlige Wandlung in Byron. Keiner seiner Dichtungen ist der Humor fremder, als dem *Manfred*. Welche Sehnsucht nach der Lösung der großen Rätsel durchweht dies Drama! Welche Bitterkeit, sie nicht durchdringen zu können! Im *Don Juan* ist Byron gar nicht wieder zu erkennen. Er spielt mit den größten Problemen, er witzelt mit unserer Beschränktheit. Das kann nur einer, der sich innere Festigkeit und mancherlei Klarheit

errungen hat, und der über den Dingen steht.[1] Das jedoch kann der Weltschmerz seinem Wesen nach nicht. Darum aber kann der «spätere Skeptizismus» Byrons nicht mehr die radikal zersetzende Kraft haben, wie der frühere; er kann nicht zur Melancholie führen, wie der eigentliche Weltschmerz. Byron hat sich mit der menschlichen Unzulänglichkeit durch das Begreifen des Weltalls und durch das Begreifen der Unvergänglichkeit der Substanz versöhnt.

Zu diesem Ergebnis kommt man bei der Betrachtung der kosmischen Weltanschauung des Denkers Byron.

Daran hindert auch Kains Weltschmerz, — sein fruchtloses Streben nach letzter Erkenntnis und seine Auflehnung gegen die Nichtigkeit des Menschen, — nichts.

Byron hat in seinem *Kain*, wenn er es auch im Hinblick auf die Erregung in England bestritt, sicherlich das Dogma bekämpft,[2] die «Allgüte» des christlichen Gottes scharf angegriffen. Er hat in Kains Person seine eigenen Gedanken über die in der Erbsünde begründeten Ungerechtigkeiten vorgetragen. Er hat im *Kain* das vorgetragen, was er seit Jahrzehnten an innersten Qualen und Zweifeln erlebt hatte. Und unversöhnt bleibt sein Kain, der Ur-

---

[1] E. Kœlbing hat (S. 152) im Hinblick auf *The Dream* u. *Ch. H.* IV., 34, die Auffassung geltend gemacht, daß Byron «sich oft den Gedanken über die Schrecken des Weltendes hingegeben und daraus Nahrung für seine selbstquälerischen Stimmungen geschöpft hat.» Wenn Byrons Gedanken bei diesen Schrecken stehen geblieben wären — auch *H. a. E.* kommt natürlich in betracht, — so möchte diese Auffassung richtig sein. Aber Byron hatte sich eben noch eine andere Wertung der Vergänglichkeit einzelner Weltkörper zu eigen gemacht, die selbst in *H. a. E.* tröstlich durchklingt. Gerard, S. 26: "Only when heaven itself remains silent, does the poet of humanity abate hope."

[2] Auch Holtermann (S. 17 f.) ist der Ansicht, daß "in vain the poet tries do disguise his hero."

mensch, in bezug auf die Erkenntnis der Gestaltung des künftigen Geschicks des Menschen.

Aber Byron zeigt zugleich, in einer scheinbar nur poetischen Einkleidung, wie der denkende Mensch sich mit diesen biblischen Traditionen sowohl wie mit der Tatsache abfinden kann, daß es «sehr verwirrend ist, am Rande dessen, was man Ewigkeit nennt, zu staunen und nicht mehr von dem zu wissen, was hier ist, als von dem, was dort ist» (D. J., X. 20). Er zeigt, daß es eine andere Weltanschauung gibt, als die biblisch dogmatische, eine Weltanschauung, die dennoch nicht atheistisch ist, obschon sie vom persönlichen Gott, von Wundern und Mysterien nichts weiß.[1]

Dies entspricht dem, was er vor seinem Tode zu Parry äußerte (S. 122):

> Ewigkeit und Weltraum liegen vor mir; aber wegen dieser Dinge bin ich, Gott sei Dank, glücklich und beruhigt. Der Gedanke, ewig zu leben, wieder neu zu leben (of reviving), ist eine große Freude.

Wir erkennen im *Kain* unweigerlich Byron selbst, in seiner ganzen innerlichen Entwickelung; aber auch Byron, den Suchenden, der viel gefunden hat.

Die Genialität des *Kain* tritt erst mit dieser Auffassung ganz ins Licht. Sie ist eine jener Dichtungen, die, mit

[1] Gerard, S. 103: "In *Cain* the issues of man's destiny are to be worked out." S. 193: "Byron . . . straying often from the path, sets down many lines, many passages, of incoherence and inconsequence; yet continually the leading motive reappears, and so we get by way of the stars to the end." S. 162: "Destiny governs all." (Dieser Ausdruck ist nicht glücklich in bezug auf Byron). "Yet after all the turbulence is only on the surface." — S. 163: "Revolt is but the measure of the aspiration deep down in Byron's heart." Dies erscheint tiefer gedacht, als Noel's gegenteilige Auffassung (S. 162).



Herzblut geschrieben, der seelischen Befreiung entgegen führen, weil sie erlebt sind.

Daß er seine tiefste Weltanschauung darin so unauffällig gab, im Gewande der höchsten Begeisterung für das sichtbare All und in der poetischen Einkleidung in das Reich des Todes, ist ein besonderer Reiz des *Kain*. Aber Byron wußte, was diese Dichtung für ihn bedeutete. Deshalb schrieb er darüber an Moore (L. J., V. S. 368):

> «Es ist ‚ein Mysterium' genannt, nach dem früheren christlichen Brauch, und dem zu Ehren, was es wahrscheinlich für den Leser bleiben wird.»

Heute, im Zeitalter Darwins und Haeckels, ist es wohl nicht so schwer, dies Mysterium zu lösen, wie es den dogmentreuen Landsleuten und Zeitgenossen Byrons fallen mußte, die darin mit Recht ein Aufgeben des dogmatischen Glaubens sahen, und demnach nur Blasphemie und Atheismus zu erkennen vermochten. Vielmehr wird Byron wohl recht behalten mit dem, was er 1822 an Kinnaird über seine neuesten Werke schrieb:[1]

«Aber merken Sie wohl, was ich sage: daß die Zeit kommen wird, wo diese allen werden vorgezogen werden, die ich vordem geschrieben habe.»

[1] *L. J.*, VI., S. 25. Vgl. auch das., S. 67.

Ergebnisse.

Byrons Denken und Schaffen fällt in eine Zeit, die es nur einem Materialisten oder einem Spiritualisten erlaubte, zu einer festen und abgeschlossenen Anschauung über die ersten und letzten Dinge zu kommen, indem der eine wie der andere von ihnen die Bande abstreifen konnte, welche die menschliche Gesellschaft, zumal in Großbritannien, an die tief eingewurzelten Überlieferungen der positiven Religion fesselten.

Keine dieser beiden Richtungen kann es wagen, Alleingültigkeit zu beanspruchen, und es ist daher nicht gerecht, eine Persönlichkeit, die sich einem solchen Radikalismus der Anschauungsinhalte nicht zuzuwenden vermochte, und die sich eben deshalb eine solche Abgeschlossenheit der Weltansicht nicht zu eigen machen konnte, von vornherein als unfähig hinzustellen, überhaupt eine Basis der Anschauungen zu gewinnen und zu vertreten.

Die Grundlagen des Denkens können durch religiöses Empfinden und durch religiöse Scheu so eingeengt werden, daß selbst der Skeptiker nur mühsam dazu gelangt, sich stückweise von der ihm anerzogenen Denkart wegzuwenden.

Der Materialist braucht keine Zuflucht; der Idealist kann sich immer flüchten. Aber der realistisch veranlagte Gottsucher kann das nicht, und da Byron ein solcher war, gelang es ihm nicht restlos, seine Zuflucht im Reiche der



metaphysischen Vorstellungen zu finden; zumal, da der grübelnde Realist in jenen Zeiten auf die unfertigen Theorien und Ansichten einer gewaltig viel Neues brütenden Zeit hingewiesen wurde, einer Zeit, wo nicht nur die Lehren der Enzyklopädisten und der Pantheisten einander gegenüber standen, sondern wo mitten inne ganz neue Ideen — als fruchtbarste für die Folgezeit die Idee der organischen Entwicklung — machtvoll zu wirken begannen, wobei sie sich aber zunächst in einem Wirrwarr von Halbheiten auslösten (Buffon), bis auch sie sich schließlich, in unseren Tagen, zu einem monistischen Prinzip auszugestalten vermochten (Haeckel).

Wer sich zu Byrons Zeit diesen neuen Ideen auf dem Gebiet der Naturforschung ergab, konnte weder dem monistischen Pantheismus anhangen, noch den ungeklärten neuen Theorien schlechtweg folgen, ohne, in der Vermengung beider, schließlich in bezug auf die Lehre vom Anfang aller Dinge der phantastischen Spekulation zu verfallen (E. Darwin). Auch dies war nicht ohne weiteres nach Byrons Geschmack.

Die Abneigung überhaupt, sich der abstrakten metaphysischen Spekulation zu ergeben, ist es, was Byron als Gesamterscheinung von dem hingebenden Idealisten neben ihm, Shelley, so entschieden wie möglich trennt, und sie ist auch ein tieferer Grund zu seiner religiösen Skepsis und damit zu dem Weltschmerz der ersten zwei Jahrzehnte seines dichterischen Schaffens gewesen. Die Spekulation vermag, wie der Spinozismus es zeigt, und worauf E. Dühring wohl mit Recht gerade im Hinblick auf das Zeitalter Byrons hingewiesen hat,[1] auch dualistisches Denken unter einer

[1] I, S. 259 ff.

obersten monistischen Formel zu vereinigen; aber es kann nicht jedermanns Sache sein, für sich persönlich bei diesem abstrakten Aufbau innere Befriedigung zu empfinden, das Künstliche zu verkennen, was dieser Vereinigung tatsächlich anhaftet. Aber auch der *christliche Mystizismus* ist reich an Spekulation, und hier ist das Gebiet, wo Byron teilweise als deren Gefolgsmann erscheint. Hat er sich in der Spekulation über den Anfang aller Dinge kein festes System gebildet, hat er sich von der kalvinistischen Lehre der Prädestination durchaus freigemacht, so ist er doch in bezug auf den christlichen Unsterblichkeitsgedanken auf spekulativem Boden geblieben; aber seine ursprünglich mystisch gefärbten Anschauungen haben hier eine wesentliche Veränderung durch die neuen *naturwissenschaftlichen Theorien* erfahren, deren Urheber auch ihrerseits ängstlich bemüht waren, ihre Lehren mit denen der Bibel schlecht und recht in Einklang zu bringen.

Dies Streben ist für Byron auch als Dichter charakteristisch.

Byron ist keineswegs reiner Spinozist gewesen. Es liegen in seinen tieferen Bekenntnissen keine schlechthin monistischen Glaubenssätze vor. Der Pantheismus des Jahres 1815 (im Anschluß an mystisch-religiöse Vorstellungen) ist weit reiner, und der des Jahres 1816 (im Anschluß an den Naturmystizismus) ist, als Pantheismus, viel einwandfreier, als seine Anschauungen seit 1817; nun herrscht stets die Vorstellung von substantieller Einheit vor. Byron hat das Gebiet der transzendentalen Weltbetrachtung somit nicht verlassen.

Aber jeder rein philosophischen Spekulation mußte ein Dichter abhold sein, der auch in der Dichtung alles, was bloße Erdichtung ist, ablehnte, — ein Mensch, der



auch in der Kunst vor allem das Natürliche suchte und meist vermißte.[1] Denn ein solcher Geist begriff und suchte die Wahrheit nicht nur in der Idee, sondern in den Tatsachen und in der Idee.

Dies bezieht sich bei Byron vor allem auf den Menschen und seine Erde als Schöpfungsgebilde, wobei die anorganische Welt des Kosmos als Analogon eine mächtige Stütze und reiche Quelle der Erkenntnis für ihn war, um die vitalen Vorgänge des irdischen Seins und die Unsterblichkeit zu erklären, und um Einheitlichkeit in der Schöpfung zu erkennen. So konnte das Dogma von dem persönlichen Christengott im Bewußtsein, bzw. dem Gewissen ausgeschaltet und diese Ausschaltung gerechtfertigt werden.

Dies wurde Byron durch naturphilosophische Theorien des Altertums (Lukrez) und ihnen verwandte Theorien seiner eigenen Zeit ermöglicht. Diese waren teilweise tief durchsetzt von pantheistisch-monistischen Bestrebungen. Aber da sie sich nicht auf einer spirituellen Theorie aufbauten, wie die Lehre des Spinoza, sondern vor allem das Vorhandene und schließlich sogar das wissenschaftliche Experiment zur Grundlage der kosmogenetischen Anschauungen machten, und indem das wohl als unendlich anerkannte, aber doch nur im Endlichen und Erreichbaren erfaßte Universum der vorherrschende Gegenstand ihrer Betrachtungen war, so haftete ihnen etwas Materielles an, das sich von allzu vagen Spekulationen und bloßem Mystizismus fern hielt.[2]

---

[1] Vgl. m. Arb.: *Lord Byron und die Kunst.* 1907.

[2] Gerard, S. 216: "It was just the definiteness and true imaginative reality of his intuition that gave his poetry that actuality, the attainment of which circumstances alone denied to the probably greater poetic genius of Shelley or Keats or Coleridge."

So ist es besonders der Gedanke, daß ein Schöpfer da sein müsse — nenne man ihn, wie man wolle[1] —, was dem *Deus sive Natura* Spinozas nicht schlechthin entspricht. In ein System ist diese unbestimmte Auffassung der *Causa prima* wohl kaum zu kleiden. Tatsache ist aber, daß Byron (und z. b. E. Darwin) diesen Schöpfer nicht im spinozistischen Sinne mit den Resultaten der Schöpfung zu identifizieren vermochte. Wohl — um so zu sagen, — von oben her abwärts schreitend; aber nicht von unten bis hinauf zur höchsten Höhe, die *realiter* unfaßbar und unerklärlich bleibt. Das Universum war ihnen eine Einheit. Aber die *Causa* war ihnen nicht gleichbedeutend mit diesem Universum, vielmehr doch nur der Anlaß dazu und der es demnach durchwehende Geist.

Insofern sind auch die tiefsten Äußerungen des gereiften Byron über die ersten und letzten Dinge nicht rein pantheistischer Natur, sondern, was das Universum betrifft, eher deistisch.[2]

Absolute Klarheit ist bei Byron ebensowenig vorhanden, wie bei anderen großen Dichtern,[3] die auch stets Stimmungsmenschen waren. Dennoch ist Byrons Anschauung im ganzen überraschend fest.

Er steht mit einem Fuße in der Vergangenheit, als Sohn eines pantheistischen Zeitalters. Er steht mit dem andern Fuß auf dem Boden des naturwissenschaftlichen Realismus, dem das 19. Jahrhundert die Bahn frei gemacht

---

[1] Vgl. auch Blessington, S. 124.

[2] Wie sehr Byron mit E. Darwin übereinstimmte, zeigt ein Blick in L. Brandls Einleitung (a. a. O.), bezüglich der Stellung E. Darwins zu Materialismus, Pantheismus usf., z. b. S. 6 f. Auch weist Brandl bezüglich Darwins auf Lukrez hin.

[3] Vgl. Gothein über Wordsworth und Goethe, a. a. O., S. 219.

hat. Diese Zeit aber, mit ihren Laplace, Cuvier, E. Darwin, Lamarck und Goethe ist das Geburtsalter der Gedanken, die noch heute in Fluß sind, und Byron ist in diesem Sinne eine ganz eigenartige, eine moderne Erscheinung in der Literatur. —

Aber, wie gesagt, ein so gearteter Geist hatte es zu Byrons Zeit schwer, um so schwerer, je inniger er in der machtvollsten Überlieferung wurzelte, in der Überlieferung der Religion.

Ein schlicht gläubiges Gemüt, wie Wordsworth, ließ sich durch die neuen Gedanken nicht anfechten; er lehnte sie ab.[1]

Ein radikaler Geist wie Shelley schüttelte das Hergebrachte von sich und schuf sich selbst, in das Bereich antiker Spekulation hineingreifend, seine erlösende, harmonische Weltanschauung.

Ein Byron konnte das nicht. Er hatte die Stäbe eines eisernen Käfigs zu durchbrechen, worein er von frommem aber finsterem Ammenglauben gesperrt worden war, einem Glauben, dessen Schatten er nur höchst mühsam entfliehen konnte. —

So müssen wir seine Zwiespältigkeit verstehen, und wir müssen jedes Aufleuchten befreienden Vorwärtsgelangens

---

[1] Abgesehen von seinem Spott über die Forscher (vgl. o. S. 12) sind ff. Äußerungen Wordsworths sehr bezeichnend für den Gegensatz seiner Anschauungen zu denen Byrons:

"Wisdom is oft-times nearer when we stoop
Than when we soar." (Exc., S. 443.).
"Heaven's determinations, ever just" (das., S. 448).

Das «Hail!» der englischen Kirche, "founded in truth," *Exc.*, S. 483, Anf. Buch VI. Wordsworth lag trotz allem nichts ferner als das Wagnis, den Begriff der Gottheit pantheistisch zu fassen.

bei ihm freudig begrüßen. Damit, daß man ihm logisches Denken abspricht (Elze), ist es nicht getan: Kämpfen ist leichter als Ringen.

Es fehlten für ihn die festen Bedingungen zu einer streng monistischen Anschauung. Er ist vom Kalvinismus in die Skepsis, dann erst ins pantheistische Lager geraten,[1] und vom Pantheismus auf die Naturwissenschaft.

Dies ermöglichte ihm das Fußen auf einer deistischen Grundlage. Aber Spinoza im eigentlichen Sinne bot Byron nur vorübergehend seine letzte und höchste Gabe: die restlose Gleichstellung des Alls mit Gott und damit die Anschauung von der göttlichen Wesenseinheit aller Erscheinungen der sichtbaren und der lebendigen Natur (1816). Nur für das Fortleben nach dem Tode kommt für Byron als wirkliche Anschauung diese pantheistische Verschmelzung mit dem Göttlichen sowie mit der Materie des kosmischen Universums bestimmt und dauernd zum Ausdruck (besonders 1817). —

Christlicher Mystizismus, Naturanbetung und Pantheismus sind die ersten Grundlagen und Durchgangsstufen für die eigentliche, kosmische Weltanschauung Byrons geworden. Sie ist naiv, wie eine Seite des ganzen Menschen Byron naiv ist. Sie beruht vor allem auf einer tiefen Liebe zu den Naturerscheinungen, wie sie das 18. Jahrhundert predigte.[2] Im Rahmen seiner gärenden Zeit betrachtet ist aber die Ausgestaltung, die Byron diesem Herkömmlichen aus innerster Überzeugung zuteil werden ließ, eine bedeutsame Weltanschauung, die auch uns zu Anfang des 20. Jahrhunderts stark zu fesseln vermag: sie

---

[1] Vgl. seine Verurteilung des Kalvinismus, *L. J.*, V, S. 286.

[2] Vgl. auch Blessington, S. 124: "A fine day", usw.

ruht auf einem Boden, der uns kongenial ist: dem Boden der Naturforschung.[1]

Im *Kain* sind die Elemente am deutlichsten, die Byrons vielberufene Skepsis nicht nur erklären, sondern ihr auch innere Berechtigung geben. Sie ist ja im Grunde nur deshalb so auffallend, weil bis zu seiner Zeit der Bibelglaube die Weltanschauung der englischen Dichter beherrschte, weil vor ihm keiner — trotz pantheistischer Färbung (Pope) — am Dogma tiefen Anstoß nahm. Byron ist der erste britische Dichter, der auf dem Standpunkt der modernen Skepsis steht. Die französische Aufklärung dringt mit ihm in die englische Literatur hinein. Zu Hilfe kam dem Zweifler Byron das Wissen der Naturforschung. Auf sie gestützt erhob er sich vom bloßen Rationalismus, dem Vernünfteln seiner Jugend, zu Ideen von ganz bestimmtem Wahrheitsgehalt, der siegreich in die Lücke bloßen Zweifels trat.

Wahrheiten, doch ohne Gewißheit, — das ist der tiefste Weltschmerz, wie ihn der *Kain* noch einmal, echt und gewaltig, wenn auch um vieles freier und suveräner als *Childe Harold* darbietet. Es wäre Torheit oder Heuchelei, zu sagen, dieser objektive Weltschmerz fehle irgendeinem Wahrheitsucher! Aber wo er, wie heutzutage, sozusagen selbstverständlich und daher abgestumpft ist, weil schon breite Volksschichten durchdrungen sind von der Er-

[1] Mrs. Oliphant vermochte über Byron zu urteilen, wie folgt III, S. 93 f.), — von *Ch. H.* III. ausgehend, worin sie einen Anlauf zu höheren Impulsen begrüßt: "The poet never realised these wavering possibilities. Other influences were too many for him. He went back to the wretched elements of life, and sank down from those dawnings of a higher soul to vulgar passion and vulgarer trite cynism and philosophy."

kenntnis der Bibel als einer Menschenschöpfung, und weil das *Ignorabimus* als unabänderliche Tatsache hingenommen wird, da verblaßt dieser dem Menschen notwendigerweise anhaftende Schmerz, da wird er zu ziemlich gleichgültiger Resignation.

Ganz anders stand Byron diesen Fragen gegenüber, und da es ihn mit elementarer Gewalt erfaßte, und da er dem Schmerz der ganzen Menschheit ebenso naiv wie titanisch Ausdruck verlieh, konnte es nicht ausbleiben, daß gerade seine Skepsis so gewaltig und doch zunächst so unsicher erscheint.

Aber Byron steht damit an der Spitze derjenigen Dichter Englands, die dem Dogma den Krieg erklärten und neue Wahrheiten suchten, kühn und rücksichtslos, soweit die erkannte Wahrheit das Hergebrachte anzuzweifeln verstattete.

Suchen wir ihn so zu verstehen: er achtete die Grenzen, die dem menschlichen Wissen gegenüber dem alten Glauben der Kinderstube und der Schule gezogen waren; er drang nicht über sie hinaus, wo die reale Basis fehlte, und so kam er auch nicht so weit, bestimmte abstrakte Ideale zu ersinnen. Er suchte seinen Frieden im Begreifen des Realen, und dessen Inhalt befriedigte viele seiner Zweifel und hob seinen Weltschmerz vielfach auf; offenbar nicht zuletzt deshalb, weil seine Erkenntnis die enge, nur auf die Erde gemünzte Lehre des Alten Testaments von der Schöpfung durch das ganze Universum hin einheitlich bestätigt sah, eine Erkenntnis, wodurch auch das Schicksal der kleinen Einheiten, genannt Mensch und Erde, an Schrecken und Grausamkeit wesentlich verlor.

So sehr er sich dabei zugleich von der biblischen Legende abwandte (Erbsünde, Höllenstrafen u. dgl.), so



fern er dabei der Anschauung vom persönlichen Gott der Bibel rückte, so fern hielt ihn andererseits die größere Auffassung von der Einheit des Universums vom Hinübergleiten in den Atheismus, was seinem Innersten entschieden widersprochen hätte.

Denn wir erkennen bei der Verfolgung der Geistesentwicklung Byrons, wie sie sich uns nun darstellt, vor allem, wie tief religiös veranlagt er tatsächlich und trotz allen Kampfes gegen Priestertum und Dogma war,[1] welche Scheu er vor dem Schöpfer wirklich empfand, und wie schwer er kämpfte, um Ruhe für das bedrückte, fragende Gewissen außerhalb des wortgemäßen Glaubens zu suchen, Wahrheit zu suchen, ewige Wahrheit gegenüber dem kümmerlichen und unausgeglichenen Menschentum, von dem ein Teil auch das Werk der Propheten und der Priester ist: das Dogma.[2]

Die Einheit des Universums forderte von seinem Denken mit Notwendigkeit die Anerkennung der Unvergänglichkeit alles Seienden, der Substanz. Dies ist der Ruhepunkt in Byrons Religionsphilosophie geworden.

Er erkannte an, daß das Leben nur eine Vision, daß der Tod nur ein Name sei; daß diese beiden die Menschenexistenz bedingenden und aufhebenden Erscheinungen in dem Rahmen der gesamten Weltexistenz zu begreifen, daß

---

[1] Vgl. auch Blessington, S. 124, 356. Trelawny, I, S. 79: "Positiveness and dogmatism irritate him, he says nothing is certain, and so believes nothing."

[2] "It was necessary that Truth, in visiting him, should come arrayed in her solemnities" (Galt, S. LXXXII). "What do we ask of truth? why all our never-ceasing efforts in its pursuit?" Byron, bei Guiccioli, S. 98. Das. spricht er von dem "insatiable thirst for truth."

sie beide nur Vorgänge einer Veränderung seien, der alles unterliegt. Er faßte diese Veränderung aber nicht etwa rein materiell, sondern der poetische Gedanke, daß die vom Körper befreite Seele vom Schöpfer zu voller Erkenntnis seiner Ziele und der Geheimnisse seiner Schöpfung bestimmt sein möge, diese im britischen Religionsmystizismus wurzelnde Hoffnung, die 1815 zum ersten Male ganz deutlich wird, hat ihn nicht wieder verlassen (vgl. z. b. D. J. XIV., 3, sowie o. S. 171). Die Tatsache, daß dies nur eine Hoffnung bleibt und uns Lebenden nicht offenbart wird, war (nach Guiccioli, s. u. S. 232) eben der Grund, warum er an einen vertieften Zustand des Seins nach der Erlösung vom Leben glauben konnte.

Es spricht hieraus eine hohe Auffassung von den Zielen des Schöpfers, aber auch eine ebenso tiefe Sehnsucht nach der uns vorenthaltenen Erkenntnis.[1]

Zwar ist dieser Schöpfer nicht der dreieinige Gott des Neuen Testaments. Im Sinne der Orthodoxie ist und bleibt Byron ein Gottesleugner. Nach philosophischen Prinzipien aber ist er es nicht; denn er suchte die Gottheit. Das sagt auch die Gräfin Guiccioli. Mag Byron im ganzen Umfang dessen, was er *metaphysics* nennt, noch so ablehnend, ungeklärt und tastend erscheinen, — seine Weltanschauung hat doch einen festen Boden gewonnen.

Byron war für das Jahrhundert der Naturwissenschaften ebenso geboren wie für das der Freiheit. Diesem bezahlte er seinen irdischen Tribut, zu früh, um für jenes weiter zu wirken.

Der Ausdruck dieses seines Wirkens ist vor allem das kosmische Element im *Kain*. Kain ist durch Lucifer dieser

[1] Noel vermochte es (S. 162), Byron "zeal of knowledge" abzusprechen!

byronschen Sehnsucht des Begreifens am nächsten gebracht worden, und diesem Begreifen gegenüber ist alle Opfer- und Altarreligion nichtswürdig: *Kain* ist die Auflehnung gegen vorgeschriebene, menschliche Religion im Gegensatz zur Gottverehrung in der Natur in ihren großen, herrlichen Erscheinungen. Die Auffassung von Lucifer als dem Genius der Wahrheit wird hier aufs neue bestätigt.[1]

Ohne die Hoffnung auf spätere Erkenntnis und späteres Sichvermischen mit der gesamten Schöpfung — nicht nur was den Leib, sondern vor allem was die Seele betrifft, — wäre Byron ein tief unglücklicher Mensch geworden. Aber die Naturwissenschaften gaben ihm Anhaltspunkte, enthielten die Bedingungen, diese schöne, große Hoffnung fest erfassen zu dürfen, wenn es auch nur eine Hoffnung, ein Vertrauen blieb.

Andererseits hat besonders Young mit seiner Mahnung: «Lies deine oberste Lehre in den Sternen!» (9. Nacht; S. 334) und mit ihrer beredten Ausführung in religiöser Hinsicht nachhaltig auf Byron gewirkt. Gerade das Hereinspielen der religiösen Tendenz ist bezeichnend für Byron und unterscheidet ihn deutlich von Shelleys Radikalismus. Byrons Skeptizismus hat sich nicht gegen die Religion an sich gewandt, sondern gegen die Formeln und Legenden des Alten Testaments, gegen die Formen des Christentums und seine hochmütigen Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit. Byron ist der Prophet einer universalen Naturreligion auf kosmischer Grundlage. Es mag ihm dabei Youngs Apotheose der großen Geister der Antike vor-

---

[1] Vgl. z. b. Brandes, IV., 323. Engel, Byron und Shakespeare, 1903, S. 19. Greeff, Byrons Lucifer (Engl. Stud., 36). H. Richter, Referat über Eichler, Engl. Stud. 38; S. 95. H. R. nennt hier *Kain* «ein Lied der Unsterblichkeit».

geschwebt haben, der «Menschensterne», die «ihren Brüdern am Himmelszelt zu mitternächtiger Stunde begegneten» und bei ihnen sich Rats erholten (9. Nacht; S. 338), — «unsterbliche Namen», die so zur Verachtung des Irdischen kamen und vertrauter mit Gott wurden (Plato). —

Eine eigentliche Ethik, ein ethisches System suchen wir bei Byron vergebens. Als Summe des menschlichen Strebens hat er den schönen Grundsatz, gut zu sein, anerkannt.

Aber er hat ihn der Welt gegenüber in die Form des Angriffs gekleidet, und dies mag mit schuld daran sein, daß Byron als religiöser Mensch zu seinen Lebzeiten nur von sehr wenigen Zeitgenossen, besonders von der Gräfin Guiccioli, tiefer erkannt und gewürdigt worden ist.

Wenn es richtig ist, daß das Buch der Gräfin an allzu großer Voreingenommenheit für Byron leidet, so ist es doch das Auge der Liebe gewesen, das es ihr ermöglichte, in dem Kapitel über Byrons Religion ein Bild von ihm zu zeichnen, das in überraschender Weise fast ganz mit unseren Ergebnissen übereinstimmt, was die Grundzüge der Entwicklung des religiösen Innenlebens bei Byron betrifft. Sie ist es gewesen, die zum ersten Male auch seine Dichtungen als Ausfluß seiner Weltanschauung betrachtete und zu bestimmten Ergebnissen dabei kam: es ist nicht unmöglich, daß bei ihren häufigen Gesprächen über Religion Byron ihr selbst die Hinweise darauf gegeben hat.

Eines erscheint dabei zwar deutlich: Byron schonte offenbar ihr kindlich frommes Gemüt, vielleicht auch ihre liebende Einfalt, indem er ihr seine Religiosität in etwas positiveren Formen vortrug, als er sie tatsächlich empfand. Es ist, als habe er ihr von seinen Ansichten, wie er sie während ihres Beisammenseins hegte und weiterbildete,

nur gerade so viel gesagt, als es sich mit ihren katholischen Anschauungen vertrug. Aber er hat ihr wohl mehr darüber gesagt, als sonst irgend jemandem.

Denn Byrons Religiosität äußert sich gerade darin besonders deutlich, daß er die Ergebnisse seines Denkens im Bekanntenkreise meist für sich behielt.[1]

Auch in seinen Briefen zeigt sich dies. Hatte er in früheren Jahren das Thema hie und da erörtert, so hörte dies sehr bald wieder auf. Nur die Verteidigungsbriefe wegen des *Kain* und seine Tagebuchnotizen geben uns tiefere Aufschlüsse, und wir können uns denken, daß er das niederschrieb in der Stille der Nacht, während der strahlende italienische Sternenhimmel zu ihm hereinblickte und die Welt um ihn zur Ruhe gegangen war. —

Byron besaß nicht nur eine «heilige Leidenschaft» für die Natur.[2] Diese war ihm das Göttliche, weil er in ihr das göttlich Erschaffene, also den Ausdruck der Gottheit sah. Aber eben deshalb war ihm die Natur nicht ihre eigene, immanente *Causa*. Die Natur war ihm nicht gleich Gott, sondern gleich Gottes Schöpfung, wobei Gott ihm unerklärt blieb.

Daher tritt Spinoza ganz zurück hinter Pope und E. Darwin, wenn wir den philosophischen Einfluß auf Byrons pantheistische Vorstellungen erörtern wollen. Seine große Vorliebe für Pope erhält erst jetzt ihre tiefere, ihre notwendige Erklärung.

Die Vorstellung eines Schöpfers, einer die Welt schaffenden *Causa prima*, ließ er nicht fallen. Diese *Causa* war für ihn nicht mehr ein persönlicher Gott; aber

[1] Vgl. Blessington, S. 124. Auch S. 122 und 355.

[2] Biese, S. 13.

sie war ihm auch nicht *natura naturans.* Byron war kein Monist.

Pope war nicht nur Byrons Vorbild in der Form, in der Didaktik und der Satire, sondern auch in den Grundlagen der philosophischen Anschauung. So findet Byrons Hinneigung zum Deismus ihre Erklärung.

Er folgte dem Pantheismus des Laien, der die Natur in ihren Erscheinungen, und zwar besonders in ihren großen Erscheinungen, als das Göttliche ansieht, insofern Gott als durch alles Sichtbare geoffenbart und als in allem Sichtbaren vorhanden, in der Natur überall «erkennbar» aufgefaßt wird. Es ist, was das religiöse Moment betrifft, der Pantheismus, «so weit man eben noch mitkommt». Sein Pantheismus faßt aber im übrigen die Erhaltung der Substanz nicht metaphysisch als Notwendigkeit, sondern als durch Tatsachen erwiesene Wahrheit der Natur, bewirkt nicht allein durch Entstehung und durch kettenartige Wieder- und Wiederentstehung (Lukrez, Pope), sondern durch eine fortschreitende kosmische und organische Entwicklung des einmal Entstandenen.

Hierdurch gewinnt seine Weltanschauung ihren besonderen, modern anmutenden Charakter, und auch hierdurch unterscheidet er sich so bedeutsam von den Theorien Shelleys, der dem spirituellen Pantheismus Spinozas, *Deus sive natura*, ganz ergeben war.

Es stellt sich heraus, daß der «unphilosophische Kopf» Byron einer wohl ganz eigenen Abart des Deismus gehuldigt hat, wobei die Erhaltung der Substanz die Basis war, und wobei er in den kosmogenetischen Vorstellungen den Anschauungen E. Darwins nahe kam. Aber er war nicht deren Sklave.

Erstens unterscheidet sich Byrons Anschauung von

13*

der E. Darwins wesentlich, indem er der Buffonschen Degenerationsidee anhing, während bei E. Darwin schon die Lehre der Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren auftritt, die der große Enkel des Dichterphilosophen dann ausführte.

Und zweitens führte ihn die Zeit über E. Darwin hinaus, indem erst nach dessen Tod die Theorien Cuviers bekannt wurden.

Byrons «Leitfossilien» wurden so Mastodont, Mammut, Elefant. Er ist hier Empiriker, und die Anwendung dieser Empirie hat mit Spinoza nur noch das eine gemein: Erhaltung der Substanz, durch alle Katastrophen hindurch. Daher auch aus dem Schlamm, der übrig bleibt, nachdem die Wasser der Sintflut sich verlaufen haben, alsbald neues Leben auf der Erde entstehen wird, obschon das frühere Leben vernichtet ist *(Himmel und Erde)*.

Diese Erhaltung der Materie ist aber an sich gar kein Kennzeichen des Pantheismus. Auch der Materialismus beruht darauf durchaus (Lukrez). Wenn wir dennoch Byrons Vorstellungen teilweise für den Pantheismus in Anspruch nehmen, so ist dafür vor allem sein Unsterblichkeitsglaube sowie überhaupt sein religiöses, deistisches Bewußtsein maßgebend, das einen Schöpfer voraussetzt, und wofür auch die Bibelüberlieferung — obschon theistisch — neben der «Anbetung Gottes in der Natur» herrschend blieb.

Man könnte, wenn man alles, was für Byron in betracht kommt, philosophisch formulieren wollte, schöne Bezeichnungen finden. Aber wir wollen nicht, daß Byron sich in seinem Grabe umdrehe, und können seine Anschauungen wohl am kürzesten nennen: kosmischer Deismus. —

Die dichterische Verschmelzung von biblisch Reli-

giösem mit Kosmischem hat kein Seitenstück in seiner Zeit und überhaupt wohl bei keinem anderen führenden Dichter der neueren Zeit. Keiner hat seine modernen Naturkenntnisse so intensiv, so großartig und so tief in seinen Stoff verwebt, wie Byron es tat, namentlich im *Kain*.

Daher tritt er in eine Reihe mit Dante und Milton. Das, was Giordano Bruno begeisterte, kommt durch Byron, vertieft durch die Erkenntnisse seiner eigenen Zeit (Buffon, Cuvier), dichterisch zur Gestaltung. Und ähnlich, wie Giordano Bruno, dessen Schriften nach seinem Feuertode verbotenes Geistesgut waren und daher nicht wirksam werden konnten, erging es Byron in seinem Vaterlande. Man erklärte für lächerlich, was den tiefsten Sinn besaß,[1] weil man, in Bigotterie befangen, Byrons genialen Gedankenflug nicht mitzumachen imstande war, weil man seine heterodoxe Dichtung von den Präadamiten als Atheismus brandmarkte und seine Kritik des «allgütigen» Christengottes, der auch der zornige Gott der Hebräer ist, als Blasphemie verabscheute. —

Byrons geschichtlicher Sinn, der sich in seinen Dramen bekanntlich nicht verleugnet, ist auch auf dem Gebiet der Naturgeschichte deutlich. Damit hängt auch zusammen seine gänzliche Abwendung von dem pseudoklassischen Rüstzeug in bezug auf die kosmischen Erscheinungen.

Und da alle Naturforschung stets auf die Erkenntnis der Einheit gerichtet gewesen ist, und da Byron früh durch Lukrez, den pope'schen Deismus und auch durch mystische Züge der englischen Orthodoxie auf dieses Problem geführt worden war, so ist es ganz natürlich, daß

---

[1] Bischof Heber: die Vorwelttiere im "Hades" des *Kain*.

seine Skepsis den Weg ging, der in dieser Studie aufgezeigt worden ist. — —

Byron, der Rätselmann, steht nun wohl klarer vor unseren Augen.

Seine Abneigung, der profanen Welt seine wahren Empfindungen von Mund zu Ohr preiszugeben, diese Verschlossenheit bei aller sonstigen Redseligkeit, erschwert es so sehr, ihn richtig und tiefer zu erfassen; aber sie dürfte gerade durch die hier gewonnenen Erkenntnisse als ein ungekünsteltes Zurückschrecken einer feinfühlenden Natur deutlich werden.

Auch sein viel bemängeltes nächtliches Wachen, sein Träumen und Schaffen bis in den grauenden Morgen hinein, wird durch die inbrünstige Betrachtung des gestirnten Himmels vielleicht begreiflicher. Da empfand er Stunden der Andacht, und in diesen Stunden ergoß sich sein geheimstes Denken und Erleben in die Dichtung.[1]

Diese ist von je als besonders persönlich aufgefaßt worden; ihr subjektiver Charakter tritt nun noch viel deutlicher hervor. Sein suchender Geist und das, was er gefunden, herrscht sowohl in ganzen Dichtungen, wie auch in scheinbar unbedeutenden Nebenbemerkungen, die dafür sorgen, daß die zu verfolgende Kette nicht mehr abreiße.

Man hat für gar manches das Lexikon von Bayle als Byrons Quelle angesehen.[2] Aber in wirklich bedeutsamer Weise war dies wohl doch nur in einem Punkte der Fall: in der Annahme der Lehre von den Präadamiten,

---

[1] Vgl. *P. L.* Anm. Th. Newtons zu IX. 22: "Milton was accustomed to study at night." Vgl. auch Shelley in Oxford.

[2] Vgl. E. H. Coleridge (Works, V, S. 202) und «Lebensbeschreibung 1825», S. 216. Als Byron den *Kain* schrieb, besaß er keinen *Bayle*. Vgl. *L. J.* V., S. 392.

die darin wissenschaftlich erörtert wird.[1] Doch auch diese fand Byron, wie wir sahen, schon im *Vathek* und bei d'Herbelot. Es fließen auch hier eine ganze Menge von Quellströmen zusammen, um Byrons Gedankenreichtum zu schaffen.

Nicht zu unterschätzen ist dabei unmittelbarer orientalischer Einfluß; nicht nur die herkömmliche Vorliebe für die biblischen Chaldäer hat Byrons Gedanken beschäftigt. Es war besonders auch die persische Naturreligion, die ihm sympathisch war und die seine Anschauungen mitbestimmt hat.

Byrons Verhältnis zur Antike rückt durch das, was er offenkundig aus Lukrez schöpfte, in ein neues Licht. Es ist ein fesselndes Zeugnis für die trotz aller Schwankungen im Grunde einheitlichen Gedanken der führenden Geister der Menschheit, daß wir einen Mann wie Byron teilweise als einen Jünger der antiken Weltweisheit auf dem Gebiete der Vorstellungen von den letzten Dingen verstehen müssen. —

Er wurde überhaupt vielfach getragen von der Vergangenheit; aber er ließ sich auch leiten von der Gegenwart, die ihn weit hinaus führte über die Vorliebe für Berge und Meer: sie führte ihn in den Glanz der Sonne und zu den Sternen, die nicht nur leuchten, sondern Welten sind (Herschel). Dorther holte er seine tiefsten Gedanken, die er oft mit seiner Zeit teilt, die ihn aber schließlich doch einen eigenen Weg einschlagen ließen.

Man begreift jetzt, wie er Shelleys Spekulationen fremd blieb, wie dieser vergebens versuchte, ihn zu gewinnen und zu bekehren. Byron stand viel zu fest auf eigenem Boden, um Shelley zu folgen. Und ist Shelley

---

[1] Vgl. o. S. 28. Aber auch o. S. 106, Anm.

der Vertreter des klassischen Idealismus seines Zeitalters gewesen, so ist Byron nicht minder der Sohn seiner naturwissenschaftlichen Zeit. Und auch diese führte zu den höchsten Problemen: Werden und Vergehen, Welt und Unsterblichkeit. —

Donner sah in den hier behandelten Äußerungen Byrons, soweit er sie verwertete, nur den Ausdruck der Gottanbetung in der Natur und des Pantheismus schlechthin; er beachtete daher die Buffon, Cuvier u. a. betreffenden Stellen gar nicht. Brandes nahm «Naturalismus» nur für Shelley in Anspruch; Radikalismus für Byron. Er nannte Shelleys Werke «kosmische Dichtungen». Daß neben diesen in Berkeleys Sinn gehaltenen und dabei ganz phantastischen Dichtungen zu gleicher Zeit in einem anderen britischen Dichtergeist sozusagen noch viel kosmischere Dichtungen entstanden waren, die sich auf reale Tatsachen stützten, entging ihm.

Und doch ist dies kosmische Element in Byrons Dichtung so deutlich und tritt mit solch folgerichtiger Energie immer lebhafter auf, daß man darüber den Revolutionär Byron ganz vergessen möchte. So stark sich das revolutionäre Element bei Byron auch immer wieder vordrängt, sei es im finsteren Grübeln des *Manfred*, oder in der Auflehnung des *Kain* wegen der Tragik der Menschheit; sei es im Aufruhr über das nahe Ende der schönen Erde in *Himmel und Erde* oder in der seelischen Zerrissenheit und den Keulenschlägen des *Don Juan*, — man wird doch nicht verkennen, daß ein immer stärkeres Gegengewicht innerer Ruhe und Überzeugung, eben durch die kosmischen Anschauungen, in Byron lebendig war, und mehr und mehr eine harmonische Basis schuf, von der aus betrachtet der Tod seine Schrecken für ihn verlor,

eine dauernde Existenz für ihn unzweifelhaft wurde, und die «Pause» des Lukrez, genannt Leben, in den Rahmen des ewigen Universums eingegliedert, für ihn auch mit freundlicheren Empfindungen, wie Zuversicht, Hoffnung und tröstlicher Versenkung in die Schönheit und Unendlichkeit der Schöpfung stark durchsetzt war, ja, äußerst lebhaft davon beherrscht wurde.

Gerade diejenigen Dichtungen Byrons, die als besonders revolutionär betrachtet worden sind — der *Kain*, — oder als besonders hoffnungslos weltschmerzlich — *Himmel und Erde*, — verlieren durch die Erkenntnis dieses Gegengewichtes, das sie zweifellos enthalten, bedeutend an seelischer Bedrücktheit. Sie lehren uns, noch tiefer als seine frühere Naturdichtung, wo Byron Trost suchte, und wo er ihn auch fand: er hat sie nicht nur des religiösen Stoffes wegen so gestaltet, wie sie sind.

Daß er Trost zu finden vermochte, und zwar in der Natur, das hat neben Gerard vor allem Donner und auch O. Schmidt festgestellt.[1] Aber wo die eigentliche Kraft dieses Trostes bei Byron liegt, das wird doch erst klar, wenn man seine Anlehnung an die Naturerkenntnis näher betrachtet und erläutert: des Rätsels Lösung liegt in den Sternen, gesehen durch Herschels Fernrohr, und in alten Mammutknochen, bestimmt durch Cuvier. — Leider hat die Guiccioli nur zu sehr Recht (S. 124): «Seine Ernte begann eben erst zu reifen». —

[1] Auch Biese, S. 409. Er weist besonders auf *Ch. H.*, IV., 178 hin, insofern darin eine Lösung des Weltschmerzes in der Naturbetrachtung enthalten ist. Vgl. auch *L. J.* VI., S. 89: «Solange ich meine Empfindung und meine Leidenschaft für die Natur behalte, kann ich teilweise meine anderen Leidenschaften unterdrücken» (1822). Schon Galt, der in Byron einen der größten Deisten sieht (S. CXVIII), nennt ihn "deeply imbued with the essence of natural piety."

Je reichhaltiger die Lese war, die wir veranstalten konnten, um so gewisser ist dennoch die Überzeugung, daß wir stets weit davon entfernt sein werden, Byrons Gedanken, sein innerstes Seelenleben ganz aufschließen zu können. Es ist aber zweifellos, daß er uns so viel hinterlassen hat, daß wir seine Entwicklung lückenlos verfolgen können, obschon wir oft gezwungen sind, nur an der Peripherie bleiben zu müssen.

Was aber noch besonders zu betonen ist, das ist die Folgerichtigkeit in dieser Entwicklung. Koeppels Feststellung (S. 234), daß wir «Byron in den religiösen, politischen und literarischen Fragen ein großes Maß von Konsequenz zugestehen müssen», trifft auch zu für sein Verhältnis zur Naturphilosophie, zur Schöpfung. Das Zerrbild, das man so oft von Byron als geistigem Menschen als einem irrlichtelnden Wahrheitssucher geschaffen hat, zerfließt immer mehr in nichts. — —

Als Stufen seines geistigen Werdens ergeben sich folgende Abschnitte:

1806. Schüchternes Erwachen der hierhergehörigen Fragen. Anschluß an die Naturreligion. Deismus (dies bleibt).

1811. Ausgebildeter Skeptizismus (verliert an Schärfe). Abwendung von der Offenbarung, bzw. der Wortgläubigkeit (bleibt). Orientalische Einflüsse (bleibt).

1814. Erkenntnis der Unendlichkeit des Universums und seiner Welten (bleibt).

1815. Unsterblichkeit der Seele und deren Vereinigung mit dem All als körperlose Existenz (bleibt). Verwertung des Kosmos in der Dichtung (bleibt).

1816. Mystischer Pantheismus (verschwindet fast ganz wieder). Erhaltung der Materie; somit «Tod» nur ein Name (bleibt).

1821 und 1822. Sternendichtung. «Berauscht von Ewigkeit.» Das Leben «eine Sphinx», «eine Minerva». Gipfel der Naturphilosophie. Belebung zerstörter Welten mit vorweltlichen Geschöpfen. Gedanke der organischen Entwicklung.

Wir können hier Heinrich von Treitschkes Worte anschließen (a. a. O., S. 342)[1]: «Dieser kecke Spötter ist doch in die großen Weltmysterien tiefer eingedrungen als irgendein englischer Dichter seit Milton.»

Aber wir fügen hinzu: nur weil Byron so tief in die großen Weltmysterien eindrang, nur weil er ein Suchender war, der auch gefunden hatte, konnte er solch kecker Spötter werden. Dem «Ameisenhaufen», der Erde mit ihren Menschlein, stand er in seinem Bewußtsein als ein Wissender gegenüber; er stand schließlich über dem Leben; und so machte ihn das, was ihn zur grübelnden Klage geführt, solange er mitten darin stand, nun zum Bewunderer oder zum Spötter. So wirr sein Spott erscheinen mag, — es liegt darunter viel von der Ruhe der Abklärung versteckt. Es ist Byrons heiliges Lachen. Und so verstehen wir auch das gefaßte, nahezu heitere Sterben dieses Mannes, der unter den finsteren Lehren seiner Kindheitsreligion, und wohl mit einer schweren Schuld kummervoll belastet, zuerst so viele Schrecken vor dem Tode empfunden hatte.

---

[1] Dies bestreitet Pughe (S. 152), da er Byron nur als Pessimisten und Weltschmerzler begreift. Er stimmt M. Arnold bei: "He taught us little," und sagt (S. 166), B. habe «nur äußerst selten» die Seelenhöhe der Erkenntnis der Welträtsel gewonnen, und sie «allzuschnell aufgegeben». Welche Verkennung!

Anhang.

I.

Anfänge des Spiritualismus.

Er zeigt sich zuerst in dem Gedicht *On the Death of a young Lady*, usw., St. 4 (1802).

But wherefore weep? Her matchless spirit soars
Beyond where splendid shines the orb of day;
And weeping angels lead her to those bowers,
Where endless pleasures virtuous deeds repay.

Ferner, 1803, *A Fragment* (Works, I., S. 21):

When, to their airy hall, my Father's voice
Shall call my spirit, joyful in their choice;
When, poised upon the gale, my form shall ride,
Or, dark in mist, descend the mountain's side . . .

Sodann *To Caroline* (Works, I, S. 21):

Oh! when shall my soul wing her flight from this clay?

Es folgt (1803) die Übersetzung von Hadrians Sterbegedicht:

Animula! vagula, blandula . . .

Quae nunc abibis in loca . . .? —, auf die er wohl wegen Popes Vorliebe für dies Gedicht verfiel.[1]

Byron übersetzte:

Ah! gentle, fleeting, wav'ring Sprite, . . .
To what unknown region borne
Wilt thou, now, wing thy distant flight? . . .

[1] Vgl. Weiser, S. 263.



Ferner in *The Prayer of Nature* (14):

If, when this dust to dust 's restor'd,
My soul shall float on airy wing,
How shall thy glorious Name . . . usw.

Sodann in *The Adieu* (1807; St. 11):

Forget this world, my restless sprite,
Turn, turn thy thoughts to Heaven:
There must thou soon direct thy flight . . .

Auch *Ch. H.* II., 4 spielt Byron auf diese mystische Vorstellung an:

. . . Is this a boon so kindly given,
That being, thou wouldst be again, and go,
Thou know'st not, reck'st not to what region, so
On Earth no more, but mingled with the skies?

Hier lehnt er jedoch diese Annahme ab:

Still wilt thou dream on future Joy and Woe? . . .
That little urn saith more than thousand Homilies.

Er war damals sehr skeptisch gestimmt; vgl. daselbst, Stanze 7:

Well didst thou speak, Athena's wisest son!
"All that we know is, nothing can be known."[1]

Aber dennoch (Stanze 8):

How sweet it were in concert to adore
With those who made our mortal labours light!
To hear each voice we fear'd to hear no more, usw. —

Wilmsen (S. 8) weist bei der Stelle *poised upon the gale* auf Ossian als Vorbild hin. Vgl. aber auch *Macbeth*, I., 7, 21 ff.:

And pity, like a naked new-born babe,
Striding the blast, or heaven's cherubim hors'd
Upon the sightless couriers of the air,
Shall blow the horrid deed, etc.

Young, 7. Nacht (S. 222): . . . each soul . . . is on the wing. Daselbst (S. 232): Die Rationalisten

Dismount her from her native wing (which soar'd
Ere-while ethereal heights) . . .

[1] Vgl. *L. J.*, V. S. 186.

II.

Übersetzung (Böttger-Wetz, IX. S. 53).

Wohin entflieht die Seele dann?

Wohin entflieht die Seele dann,
Wenn dieser arme Staub erstarrt,
Die, die nicht ruhn noch rasten kann,
Indes die Hülle man verscharrt?
Wird sie dann körperlos sich heben,
Indem sie Stern für Stern durchzieht?
Wird sie im ew'gen Raume schweben
Als Auge, welches alles sieht?

Unsterblich, ewig, unzerstört,
Allsehend, aber unsichtbar,
Was Erd' und Himmel angehört,
Ruft sie zurück, stellt sich ihr dar:
Was längst verflossen und seit Jahren
Von dichter Dunkelheit umstrickt,
Kann sie mit einem Blick gewahren,
Der das Vergangne neu erblickt.

Es dringt, eh noch die Schöpfung war,
Ihr Blick zu Chaos Nachtgeschick,
Und ungeborner Himmel Schar
Durchfliegt ihr frommer Seherblick.
Was Zukunft stürzt und neu läßt werden,
Sieht ihres Blicks Erhabenheit;
Es löschen Sonnen, bersten Erden,
Sie ruht in eigner Ewigkeit.

Frei ist sie von der Lüste Schar,
Die Liebe, Furcht und Haß nicht kennt.
Jahrtausende sind ihr ein Jahr,
Und Jahre sind ihr ein Moment.
Durch alles, was sie nur erlesen,
Schwebt ohne Flügel hin ihr Geist,
Ein namenloses, ew'ges Wesen,
Das längst vergaß, was Sterben heißt.

III.

Zu "When Coldness wraps", etc.[1]

Donner stand ziemlich ratlos vor diesem Ausdruck des «pantheistischen Individualismus» (S. 104), den er an anderer Stelle (111) «eine Art Gedankenpantheismus» nennt; ratlos vor dieser «äußersten Konsequenz», womit «der Hauptsatz, daß der Geist unsterblich sei, durchgebildet und weitergeführt» werde (104), und er sieht darin die Absicht, hier «die höchste Stufe jüdisch-christlicher Spekulation» zu erreichen (103). Aber über die Tatsache, wie dies möglich gewesen, zerbricht Donner sich den Kopf:

«Aus pantheistischer Grundanschauung ist das Lied entstanden und unmittelbar ist diese Grundanschauung in den dritten Gesang des Childe Harold übergegangen» (S. 104; vgl. Ch. H. III., 74). Dieses Zeugnis Donners ist in diesem Zusammenhang besonders wertvoll. Außer dem schon Gesagten ist jedoch noch anderes zu bemerken.

Einmal ist auf die mystischen Inhalte der englischen Orthodoxie hinzuweisen, die teils auf den jüdisch-alexandrinischen Gedankenzug, teils auf mittelalterliche Mystik hindeuten. Dies gewinnt für die Beurteilung Byrons besonderes Gewicht, da er nicht nur im strengen Kalvinismus erzogen wurde, sondern auch selbst angibt, in den philosophischen Systemen wohl bewandert gewesen zu sein (Guiccioli, S. 74). Man braucht aber gar nicht einmal eine eigentliche Kenntnis z. b. der Philonschen Philosophie bei Byron anzunehmen. Sein Vorbild dürfte vielmehr Young gewesen sein, sofern nicht die in den *Night Thoughts* ausgesprochenen Gedanken überhaupt für den orthodoxen Briten etwas Alltägliches waren.

Es findet sich bei Young Folgendes, was an *When Coldness*, etc., erinnert:

3. Nacht, S. 65:

Life makes the soul dependent on the dust;
Death gives her wings to mount above the spheres.
. . . Death bursts th' involving cloud, and all is day;
All eye,[2] all ear, the disembody'd Power.

---

[1] Es wird im Anhang III—VI manches aus dem Text wiederholt, für Leser, die sich rascher über die betreffenden Gegenstände im Zusammenhang unterrichten wollen.

[2] Vgl. *When Coldness*, usw., Str. 1, 8.

... Is not the mighty mind, that son of Heaven,
By Tyrant Life dethron'd, imprison'd, pain'd?
By Death enlarg'd, ennobled, deify'd?

7. Nacht, S. 221:

Is there no Potentate, whose out-strecht arm
... Binds Present, Past and Future, to his throne?
His throne, how glorious, thus divinely grac'd,
By germinating beings clust'ring round! usw.

Das., S. 222:

... When the trumpets call,
... we bask in everlasting day
(Paternal splendour!) and adhere for ever.
Had not the soul this outlet to the skies,
In this vast vessel of the universe,
How should we gasp, as in an empty void!

Das., S. 225:

... The soul's high price
Is writ in all the conduct of the skies,
The soul's high price is the Creation's key,
Unlocks its mysteries, and naked lays
The genuine cause of ev'ry deed divine.
That is the chain of ages, which maintains
Their obvious correspondence, and unites
Most distant periods in one blest design ...

Das., S. 235:

... Yon boundless orbs,
Of human souls, one day, the destin'd range.

Daß solche Gedanken weit verbreitet waren, zeigt auch das Ende von Campbells *Pleasures of Hope* (S. 42 ff.):

S. 42: In those unmeasur'd worlds she [Hope] bids thee tell,
Pure from their God, created millions dwell,
Whose names and natures, unreveal'd below,
We yet shall learn, and wonder, as we know.

S. 43: ... when thy pure and renovated mind
This punishable dust hath left behind,
Thy seraph eye shall count the starry train
Like distant isles embosom'd in the main;

Rapt to the shrine where motion first began
And light and life in mingling torrent ran;
From whence each bright rotundity was hurl'd,
The throne of God, — the centre of a world!

S. 44: Unfading Hope! when life's last embers burn,
When soul to soul, and dust to dust return, . . .
Oh! then, thy kingdom comes . . .
Then, then, the triumph and the trance begin,
And all the Phoenix spirit burns within!

S. 45: Hark! as the spirit eyes, with eagle gaze,
The noon of heav'n undazzl'd by the blaze,
On heav'nly winds that waft her to the sky,
Float the sweet tones of star-born melody; . . .
Soul of the just! companion of the dead!
Where is thy home, and whither art thou fled?
Back to its heav'nly source thy being goes,
Swift as the comet wheels to whence he rose . . .
So hath the traveller of earth unfurl'd
Her trembling wings, emerging from the world;
And o'er the path by mortal never trod,
Sprung to her source, the bosom of her God!

Zu vergleichen ist ferner Southey, *The Curse of Kehama:*

II, 41 ff.:
Other souls . . . enjoy the dawn
Of bliss, etc.,
And thus o'er earth and air they roam at will . . .
und XXIV, 273 ff.:
. . . Yet still she felt
Her spirit strong within her, the same heart,
With the same loves, and all her heavenly part
Unchanged, and ripened to such perfect state
In this miraculous birth, as here on Earth
Dimly our holiest hopes anticipate.

Endlich gehört hierher eine Strophe von J. Montgomery (Band II., S. XII), die lautet:

Thou art *not* dead, thou couldst not die;
To nobler life new-born

Thou look'st in pity from the sky
Upon a world forlorn,
Where glory is but dying flame,
And immortality a name.

Die erste Strophe von Byrons Gedicht, die den Grundgedanken enthält, weist eine beträchtliche Ähnlichkeit hiermit auf; dies zeigt jedenfalls soviel, daß ähnliche Gedanken auch anderen damals nahe lagen.

Endlich ist auch zu beachten, was die Guiccioli (S. 81) sagt: Byron sei sein ganzes Leben lang Spiritualist gewesen, im Gegensatz zu Lockes Sensualismus, den er in Cambridge studierte, aber verwarf (das. S. 77). Ferner (S. 84): "It was at this time that he wrote those delicious '*Hebrew Melodies*', in which a belief in spirituality and immortality is everywhere manifest, and in which is to be found the moral indication, if not the metaphysical proof, of the working of his mind in a religious point of view, as he matured in years." Als Beweis für seinen «positiven Glauben an die spiritualistischen Lehren» führt sie dann u. a. auch das Gedicht *When Coldness* usw. an.

IV.

Zu "Darkness".

E. Koelbing hat (S. 136 ff.) auf den 1806 erschienenen Roman *The Last Man* als einer Quelle für *Darkness* hingewiesen, und zugleich auf die Bibel (besonders Jer. IV., 23, 28 u. Ezech. XXXII., 7). Diese galt auch Byrons zeitgenössischen Kritikern als dessen Quelle (Koelbing, S. 142). Für die Zeitgemäßheit spricht auch S. T. Coleridge's Gedicht *The Last Man* (Koelbing, S. 144 ff.). Vgl. nun Fontenelle, S. 112: «Les anciens ont vu dans le ciel des étoiles fixes que nous n'y voyons plus. Ces soleils ont perdu leur lumière; grande désolation assurément dans tout le tourbillon, mortalité générale sur toutes les planètes; car que faire sans soleil?» «Cette idée est trop funeste», reprit-elle [die Marquise]. Und S. 114: «Comment un soleil peut-il s'obscurcir et s'éteindre, dit la Marquise, lui qui est en lui-même une source de lumiere? Le plus aisément du monde, selon Descartes, répondis-je.» Die Sonnenflecken seien Schaum oder Nebel, die sich schließlich zu einer Kruste um die Sonne verdichten könnten, «et adieu le soleil.» . . . «Vous me faites

trembler . . . je crois qu'au lieu d'aller voir les matins à mon miroir si je ne suis point pâle, j'irai voir au ciel si le soleil n'est point lui-même.» —

Wir haben hier einen Beleg für die E. Koelbing von einem Fachmann gemachte Mitteilung, daß «Spekulationen über die Art und Weise, wie sich der Prozeß der Vernichtung unserer Erde einstmals vollziehen werde, am Ende des vorigen und in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in weiten Kreisen beliebt waren»; ja, wir sehen, daß sie noch um hundert Jahre weiter zurückgehen. (Fontenelle). Auch dürfte Newtons sogenannte Emissionstheorie in England bekannt gewesen sein.

Die Anklänge an *The Last Man* — den Roman von 1806 — bleiben bestehen; aber die Stellung von *Darkness* wird doch eine andere im Zusammenhang mit Byrons kosmischen Interessen und seiner Hinneigung zur Behandlung kosmischer Stoffe, die sich durch die biblische Überlieferung stützen ließen, umgekehrt aber auch diese Überlieferung stützten. Vgl. *Cain* und *Heaven and Earth*. *Darkness* ist ein Vorbote dieser Werke. —

Für *Darkness* kommt aber vermutlich auch Buffons Theorie von der allmählichen Erkaltung der Erde in betracht,[1] wobei man auf Byrons Worte (Vers 4) *the icy Earth* verweisen kann, sowie auf 73 ff., die das Gefrieren aller Gewässer schildern. (Ép. I., S. 113 ff. II., S. 53. 141, Anm. 3 ff. Hist. Naturelle, IV., S. 25).

E. Koelbing weist (S. 152) als ähnliche Stelle auch auf *Ch. H.* IV., 34 hin, und fügt daran die Ansicht, daß Byron sich in «bewußter Erinnerung» an *Joel*, II., 31: «Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem . . .» «oft den Gedanken über die Schrecken des Weltendes hingegeben und daraus Nahrung für seine selbstquälerischen Stimmungen geschöpft» habe. Das letzte Moment dürfte doch etwas in den Hintergrund treten. Daß Byron sich nicht nur viel mit dem Gedanken über das Weltende, sondern über das Vergehen — aber auch das Entstehen — der Welten beschäftigte, sahen wir im Zusammenhang. Freilich geht dies keineswegs bloß auf irgendeine Bibelstelle zurück.

Die Gletscherwelt der Alpen ist wohl nicht ohne Einfluß auf die Entstehung von *Darkness* gewesen: Byron sah hier die Mög-

[1] Hierauf hat schon Kraeger (S. 66) hingewiesen, indem er dem Anblick der Alpenwelt die auslösende Wirkung auf Byron zuschreibt.

lichkeit der von Buffon gelehrten Vereisung der Erde handgreiflich vor sich. (Ép., II., S. 135 ff.).

Bei **Milton** findet sich (P. L., II, 587 ff.) eine Stelle, die hier erwähnt sein mag:

"Beyond this a frozen continent
Lies dark and wild, beat with perpetual storms
Of whirlwind and dire hail", etc., — der Ort, den die Verdammten mit der Hölle zu vertauschen haben, zur Erhöhung ihrer Qualen.

Auch Shelley erinnerte sich angesichts der Gletscher an Buffons Theorie; aber er wies dessen Lehre dennoch als *gloomy* von sich (B. F., VI., S. 194). *Darkness* wurde im Juli 1816 geschrieben, also vor Shelleys Abstecher nach Chamounix (Ende Juli; B. F., VI., S. 185), wo der Mont-Blanc ihn veranlaßte, sich über Buffon zu äußern.

V.

Vorbilder und Parallelen zu "Kain".

Gillardon hat darauf hingewiesen (S. 76 ff.), daß Byrons *Kain* durch *Queen Mab* beeinflußt worden sei. **Ackermann** (S. 126) hat diese Ansicht angenommen. Eine Ähnlichkeit in der Sprache, ein gewisses gleichartiges dithyrambisches Element, ist nicht zu verkennen; z. b. Shelley: *this interminable wilderness* (265), und Byron: *this blue wilderness of interminable air* (II, 1, 102).

Aber wir sahen schon (o. S. 108, Anm. 2), daß hier ein Anklang an Young vorliegt, und es ist wohl keine müßige Behauptung, wenn man gerade diesen Dichter als eines der ersten Vorbilder für die Gestaltung des Himmelsfluges im *Kain* hinstellt, besonders was die verzückte Sprache betrifft (neben Fontenelle). (Vgl. auch o. S. 99, Anm., u. 111, Anm.)

Gillardon ist nicht vorsichtig genug verfahren. Er wollte zuviel beweisen. Eine Beeinflussung von *Sardanapal* durch *Adonais* (S. 17) ist zeitlich unmöglich. Ebenso die Einwirkung von *Laon and Cythna (The Revolt of Islam)* auf Byrons *Prometheus* (Gillardon, S. 26) oder auf *Manfred* (S. 32), oder auf *Darkness* (S. 85); Gillardon sagt

hiezu: «Wenngleich *Laon and Cythna* erst 1817, *Darkness* dagegen bereits 1816 entstanden ist, kann Shelley doch hier auf Byron gewirkt haben.» — Wäre nicht auch das Umgekehrte möglich?

Ebenso anfechtbar ist Gillardons «Beweisführung» für die Abhängigkeit von Byrons *Prometheus* von Shelleys *Prometheus Unbound* (S. 33), obschon sie von Pughe übernommen worden ist (S. 99). Auch ist der sonst hier behauptete Einfluß von Shelley und Wordsworth auf Byrons *Prometheus* nicht zu halten. Wenn Pughe meint, Byron sei erst durch *Excursion*, VI, 537 ff. auf die symbolische Bedeutung der Prometheussage aufmerksam gemacht worden, so ist zu bemerken, daß diese Deutung des Prometheus als *a symbol of the human race* in England sehr wohl bekannt war, und zwar durch eine Darlegung Dr. Newtons (vgl. z. b. B. Forman, VI, S. 7).

Gillardon führt ferner den *Kain* teilweise auf den *Prologue to Hellas* zurück, der erst nach dem *Kain* im Oktober 1821 entstand (vgl. B. Forman, IV., S. 94, Anm.), Fragment blieb, und Byron vermutlich nie bekannt geworden ist. Nach Gillardon ist diese Übereinstimmung sogar «besonders wichtig»! Überdies zieht Gillardon S. 84 Shelleys *Triumph of Life* (1822!) heran, um dessen Einfluß auf *Kain* (1821) darzutun. Auch das im *Kain* dargestellte Ringen des bösen und des guten Prinzips auf Shelley zurückführen zu wollen, und zwar auf *The Revolt of Islam* (I, 25 f.), wodurch Byron geradezu «die Konzeption» des *Kain* bekommen haben soll, «in der Gestalt, wie wir ihn jetzt haben» (S. 24), geht nicht an. Das würde voraussetzen, daß Byron weder die Bibel noch Milton gekannt hätte.

Die Verwertung der zwei Prinzipien ist auch sonst zu Byrons Zeit nichts Ungewöhnliches; vgl. Southey, *Thalaba* IX., V. 149:

"in Nature are two hostile gods";

und das., Vers 166 ff.:

"From the first
Eternal as themselves their warfare is;
To the end it must endure. Evil and good . . .
What are they, Thalaba, but words?

Ferner ist als Quelle die Bekanntschaft Byrons mit der orientalischen Literatur (vgl. Fuhrmann, S. 108) nicht zu übersehen: er nennt (D. J. XIII., 41) «die teuflische Lehre der Perser». Auch das Lexikon von d'Herbelot kommt zweifellos in betracht (vgl. o. S. 41, Anm. 1.)

Die Stanzen Shelleys in *The Revolt* enthalten nichts als eine Darstellung von Satans Fall und seinem Sieg über die arme Mensch-



heit. Gillardon, der sich sonst (s. b. S. 23) in diesem Zusammenhang auf Donner stützt, übergeht hier das, was dieser (S. 78) sehr richtig sagt; u. a.: «Wie sollte wohl der alttestamentliche Vorgang nachgeschaffen werden, wenn nicht durch eine Darstellung des ewigen Kampfes des Guten und des Bösen?»

Auch Todhunter spricht (S. 61) von "that quasi-manichaean dualism with which Christianity itself is so deeply imbued."

Die Vorliebe für die Gestirne und für kosmische Fragen ist nicht durch Shelley auf Byron übertragen worden. Im Gegenteil: obwohl jener viel genauere Kenntnisse auf dem Gebiet der Himmelskunde besaß — er beschäftigte sich schon als Student mit einem Tellurium,[1] — so hat er den kosmischen Fragen gegenüber keine «Neugierde» empfunden[2] und sie auch in der Dichtung nur nebensächlich oder vergeistigt behandelt. Abgesehen von der Schilderung der unzähligen «Welten» in *Q. M.* ist eine Abhängigkeit Byrons hiervon tatsächlich nicht zu behaupten, und diese Shelleysche Schilderung ist nur in der bunten Färbung originell. Eben diese aber hat Byron nicht nachgeahmt. Shelley ist unendlich weit von Byrons naturalistischer Darstellung entfernt. Er ist ganz antik und phantastisch. Seine «Welten» sind ein Feuerwerk leuchtender Kugeln, die, märchenhaft bunt, in wunderbarem, kreisendem Spiel durch den Raum ziehen.

Der Himmel ist ihm (ähnlich wie bei Milton) *an immense concave* (vgl. P. L. IV, 257: *the hollow universal orb)*, — *radiant with million constellations* usw. Einige von den Gestirnen *were horned.* Kristallhelle Zinnen ragen herein in den Schlund der dunklen Welt (vgl. P. L., II, 1047 ff.: *with opal towers and battlements adorned)*; zehntausend Sphären zerstreuen ihren Glanz durch seine diamantenen Tore (Q. M.).

Ähnlich ist die Diktion auch in dem *Prol. to Hellas,* der ganz besonders auf Byron gewirkt haben soll.

---

[1] Symonds, S. 14.

[2] Trelawny, I., S. 119.

Kurz zusammengefaßt, ergibt sich für Shelley, daß er eine gewisse Freude an natürlich leuchtenden Himmelskörpern erst seit 1820 bekundet. Überwiegend spricht er, auch noch in diesem Jahre, vom *waning moon*, dem Monde *pale and gray* (Ode to Naples), *stars twinkling and dim* (Orpheus). Selbst in Gedichten, wie *To Night* (1821) findet sich nichts, was mit Byron verglichen werden könnte. Das einzige Gedicht, das man, mit Gillardon, etwa zum Vergleich heranziehen könnte, ist *Ode to Heaven* (1821).[1] Doch ist auch hierin nichts vorhanden, was bei der längst bei Byron auffälligen Vorliebe für den gestirnten Himmel irgendwie gewichtig wäre (vgl. Sardanapal). Der Weltcharakter der Gestirne stand für Byron unverrückbar fest; daß Shelley gelegentlich einmal von *million worlds* spricht (P. U. I., 163), daß er hie und da von *bright and rolling worlds* (P. U., I., 2) oder von *suns* redet (Ode to Heaven, Hellas), kann unmöglich als Quelle für Byrons Entzücken angenommen werden. Solche Stellen sind bei Shelley vereinzelt und durchaus kein Merkmal für seine Dichtung. Vielmehr konnte er in *Ode to Liberty* wieder sagen: *One sun illumines heaven,* und es herrschen bis zuletzt meist phantastische Vorstellungen vor. Die Sterne sind *bearded* und *reeling and dancing* (Witch of Atlas) — letzteres ist überhaupt sehr häufig bei Shelley; *winged* (Epipsych.); die Sonne hat *golden hair* (Ginevra, Schluß); die hohen Mächte fahren in *their pavilioned chariots* (Prol. to H.), Vesper hat einen *lazy car* (2. Version des Bridal Song). In *Hellas* ist der Mond *a mighty lamp, whose oil is spent.*

Ausführlichere Vergleiche aus der Sternenwelt — Sonne, Mond, Komet — die etwa an Byrons *Sun of the Sleepless* gemahnen, finden sich erst 1820, und zwar in *Epipsychidion*; so auch 1820 die beiden Versuche *The Waning Moon* und *To the Moon.* Das Wort *myriads* findet sich bei Shelley meist auf Menschenmengen (Kriegerscharen) angewandt: *Myriads had come—millions were on their way.* (Anders: *myriad leaves, R. o. I.*, IV., 13, *myriad* lamps, das. V., 1, *myriad* spires das., V., 39). Auf die Sterne bezogen, finde ich es nicht bei ihm; in *Ode to Heaven* spricht er von *ten millions, orbits measureless.* Im *Prol. to Hellas* kommt einmal vor: *innumerable worlds.* In *Q. M.* hatte Shelley entschieden mehr Gewicht auf die Betonung der Un-

---

[1] Es befand sich in dem gleichen Bande, wie *P. U.* Am 26. April 1821 hatte Byron dies noch nicht erhalten (L. J., V., S. 268). Am 6. August 1821 pries er *P. U.* Shelley gegenüber (das., S. 389, Anm.).

ermeßlichkeit des Universums gelegt *(innumerable systems . . . and countless spheres*, u. a.); d. h.: seine Vorliebe für diesen Vorstellungs- und Anschauungskreis war offenbar nicht gewachsen.

Gillardons Arbeit ist mit Vorsicht zu benutzen.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man als Hauptvorbilder Byrons das *Paradise Lost*[1] (und zwar in umfangreicherem Maße, als Blumenthal dies tat), sowie Fontenelle, Youngs *Night Thoughts*, und das Buch *Henoch* in Anspruch nimmt.

Einige wörtliche Anklänge Byrons an Shelley erweisen sich beiderseits als Anklänge an Milton; z. b.: *P. L.*, II., 1051 ff.:

And, fast by, hanging in a golden chain,
This pendant world, in bigness as a star
Of smallest magnitude, close by the moon.

Q. M., I., 250 f.:

Earth's distant orb appeared
The smallest light that twinkles in the heavens.

Kain, II., 1, 29 f.:

Yon small blue circle, swinging in far ether
With an inferior circlet near it still . . .
Is this our Paradise?

Hierauf wies E. H. Coleridge (Works, V., S. 234) hin. Vgl. auch Pope, *Temple of Fame*, 11 ff.:

"I stood, metought, betwixt earth, seas and skies;
The whole creation open to my eyes;
In air, self-balanced, hung the globe below,[2]
Where mountains rise, and circling oceans flow."

Ein anderes Beispiel für derartige Gemeinsamkeit, welches auf Pope führt, findet sich *E. o. M.* III., 17 ff.:

All forms that perish other forms supply . . .
Like bubbles on the sea of matter borne,
They rise, they break, and to that sea return.

---

[1] Koeppel weist (S. 176) auf diese Übereinstimmung hin.

[2] Vgl. Dante, *Paradiso*, XXII., 127 ff.

Shelley, *Hellas*, 197 ff.:

Worlds on worlds are rolling ever
From creation to decay,
Like the bubbles of the river,
Sparkling, bursting, borne away . . .
New shapes they still may weave.

Byron, *Fragment*, 31 ff. (1816).

. . . "Oh Earth!
. . . The dead are thy inheritors — and we
But bubbles on thy surface.

Don Juan, XV., 99:

. . . The eternal surge
Of time and tide rolls on, and bears afar
Our bubbles; as the old burst, new emerge,
Lash'd from the foam of ages.[1]

Derlei könnte noch näher untersucht werden. Jedenfalls zeigen solche Beispiele wiederum, wie vorsichtig man in der Behauptung von Abhängigkeiten unter Zeitgenossen sein muß. —

Es handelt sich weiterhin bei den Ähnlichkeiten zwischen *P. L.* und *Kain* nicht nur um den Himmelsflug, der meist — im Hinblick auf Satan — als Parallele herangezogen wird; z. b. auch von Schaffner. Nur Blumenthal hat (S. 5) auch ganz kurz auf das Motiv des Universums, auf die Parallele Raphael-Adam und Lucifer-Kain hingewiesen. Diese Ähnlichkeit ist aber geradezu aufdringlich.

P. L., II, 890 ff.:

The secrets of the hoary deep, a dark
Illimitable ocean, without bound,
Without dimension, where length, breadth and height,
And time, and place are lost; where eldest Nature
And Chaos, ancestors of nature, hold
Eternal anarchy . . .

---

[1] Vgl. auch o. S. 168.

Das., VII., 381 ff.:

. . . "her reign
With thousand lesser lights dividual holds,
With thousand thousand stars . . ."

VII., 517 ff.:

"Another Heaven . . .
Of amplitude almost immense, with stars
Numerous, and every star perhaps a world
Of destined habitation . . ."

VIII., 13 ff.:

"Something yet of doubt remains . . .
When I behold this goodly frame, this world
Of Heaven and earth consisting, and compute
Their magnitudes, this earth a spot, a grain,
An atom with the firmament compared
And all her numbered (= numerous) stars, that seem to roll
Spaces incomprehensible . . ."

Und dann ein Stück Weltanschauung:

VIII., 100 ff.:

"And for the Heaven's wide circuit, let it speak
The Maker's high magnificence, who built
So spacious . . ."

Und ferner (VIII., 140 ff.) die Betrachtung, ob der Mond nicht belebt sein könne; und dann (das., 148 f.);

"and other suns perhaps,
With their allotted moons thou wilt descry . . ."[1]

VIII, 175 f.:

"Dream not of other worlds, what creatures there
Live, in what state, condition, or degree . . ."

Diese Sprache ist — wie die Byrons — viel naturalistischer, als die Shelleys in *Queen Mab* oder auch in *Prometheus Unbound*, wo es z. b. Akt IV, 241 ff. heißt:

Ten thousand orbs involving and involved,
Purple and azure, white, and green, and golden,
Sphere within sphere.

[1] Vgl. *Kain*, II., 1, 30.

Die Annahme, daß nicht gerade Shelley der Vater von Byrons «Sternensprache» war, wird ferner gestützt durch Thomsons *Seasons*. In *Summer* sind eine ganze Reihe Stellen, die sich entzückt mit den Wundern des gestirnten Himmels befassen, den *life-infusing suns of other worlds, rolling wonders,* oder in *Autumn,* wo Thomson von den *infinite worlds* am klaren Himmel spricht. Auch er ist *(Summer) intent to gaze Creation through.*

Ganz besonders aber kommt Young in betracht. Schon eine flüchtige Erinnerung an den Inhalt der *Night Thoughts* muß den Literarhistoriker auf dies Werk als eines der Vorbilder des *Kain* führen. Die 9. Nacht, *The Consolation,* ist ja getränkt mit Entzücken über die Herrlichkeiten des Universums, und wir sahen schon im einzelnen, wie viele Anklänge daran sich bei Byron finden.

So ist also auch die «Sternensprache» im *Kain* aus dem 17. und 18. Jahrhundert hervorgegangen. — —

Was das Motiv des Himmelsflugs betrifft, so gibt es eine ganze Reihe von Stellen bei anderen Dichtern und Schriftstellern, die, abgesehen von *P. L.* (Satan) und *Q. M.* in Betracht kommen können oder doch Analogien bieten, und welche zeigen, daß solche Himmelsflüge ein bekanntes und beliebtes Feld für die Phantasie waren.

1. Dante, *Il Paradiso.*

2. Ariosts *Rasender Roland.*

Im 34. Gesang (67 ff.) fliegt der heilige Johannes mit Astolf in feurigem Wagen zum Monde, um den verlorenen Verstand Rolands dort wiederzuholen. Denn, wie das Leben der Menschen auf dem Monde gewebt wird, so werden alle möglichen vergangenen Dinge, Wesen, Eigenschaften usw. dort versammelt. Sie sehen dort «Felder, Flüsse, Seen» usw. Und Astolf ist sehr erstaunt, daß der Mond in der Nähe so groß anzuschauen, die Erde in der Ferne aber so schwer zu erkennen ist.[1]

[1] Wennschon *Orlando Furioso* in Protheros Index unter "Books read by Byron" nicht verzeichnet ist (ebensowenig wie Thomsons «Seasons», Lukrez u. a.), so besteht doch kein Zweifel, daß Byron ihn schon früh kannte. (Vgl. L. J. I., S. 101; IV., 277. 366 f.; V., 47; VI., 156. 262). Da Ariosts Werk viele britische und schottische Stoffe enthält, war es (in der Übersetzung von Hoole) in England sehr wohl bekannt.



3. Fontenelle, S. 64:

Ce ne serait pas un plaisir médiocre de voir plusieurs mondes différens. Ce voyage me réjouit quelquefois beaucoup à ne le faire qu'en imagination: et que serait-ce, si on le faisait en effet? (S. 66): Continons le voyage que nous avions entrepris de faire de planète en planète.

4. Young. —

Wenn man die *Night Thoughts* näher betrachtet, so findet man erstens einen Blick aus der Vogelschau, der sehr an *Queen Mab* erinnert (6. Nacht; S. 178 ff.), und sodann den imaginären Himmelsflug zur Betrachtung der Unendlichkeit des Universums (9. Nacht; S. 366 ff.). Eine Wiedergabe dieser Stelle erübrigt sich, zumal da auch in den Anmerkungen beim Sternenflug im *Kain* auf einzelne Übereinstimmungen oben schon hingewiesen wurde.

5. Southey, *Vision of the Maid of Orleans.* Hier ist eine Höllenfahrt geschildert. Doch kann ich darin ein Vorbild zu *Q. M.* nicht erkennen, wie Richter (S. 148) es annimmt.

6. Southey, *The Curse of Kehama.*

Eine Reihe von Flügen, bzw. Fahrten auf Zauberbooten, kommt hier vor: Kailyal wird vom Glendoveer nach dem Heim des Casyapa geführt (VI., 31 ff.), danach im Himmelsschiff zur Swerga (VII., 1 ff.); ebenso wird Ladurlad im Schiff der Suras zum heiligen See am Berge Meru gebracht (X., 1 ff.). Arvalan besteigt den Drachenwagen der Zauberin Lorrinite, der ihn in den ewigen Schnee am Pol schleudert (XI. 200 ff.). Ladurlad und Kailyal fliegen im Himmelsschiff davon (XII, 72 ff.). Der Glendoveer fliegt zum Berge Calasay (XIX, 99 ff.). Endlich die Fahrt nach Padalon, ins Reich des Todes (XXI, 109 ff.) am Ende der Welt.

7. Shelley, *Revolt of Islam* I, 23 ff.

P. U., II, 5.

(The Car pauses within a Cloud on the Top of a snowy Mountain.) — *Das*, III, 4, 98 ff.: Himmelsflug der Stunde.

8. The Book of Enoch, herausgegeben 1821 von R. Laurence.[1]

9. Keats, «*Endymion*» (S. 119 ff.; Book IV):

"Through the air they flow, High as the eagles", etc.[2]

10. Milton. Abgesehen von Satans Flügen durchs Universum (*P. L.*, Buch II, 1046 ff. u. III, 560 ff.) kommt in besonderer Weise auch Raphaels Flug mit Adam in betracht (P. L. XI, 377 ff.), da dieser nicht nur mit den Belehrungen und Enthüllungen des Erzengels sehr an *Kain* (und Q. M.) gemahnt, sondern der um so mehr ins Gewicht fällt, als Raphael Adam den Tod verkündet und ihm diesen durch die Vision der Ermordung Abels auch zeigt (XI, 433 ff.).

Hiermit kommen wir zum Motiv des «Hades».

Der Gedanke einer Schattenwelt taucht schon bei Young auf (N. Th., IX.; S. 305):

"Of *one* departed world
I see the mighty shadow; oozy wreath
And dismal sea-weed crown her."

Der Gedanke an Schattengestalten findet sich bei Pope, *The Rape of the Lock*, IV, 39 ff.:

---

[1] Die naheliegende Vermutung, daß dies apokryphe Buch auf die Gestaltung des *Kain* eingewirkt haben möge, habe ich in einer Studie *Das apokryphe Buch Henoch und Byrons Mysterien* in den Engl. Studien (44. Bd.) erörtert.

[2] Zu erinnern ist auch an Joost van Vondels Trauerspiel *Lucifer*, das sich teilweise auch im Himmelsraum abspielt. Doch ist nicht bekannt, wie weit Byron mit dem Inhalt vertraut war (vgl. Fuhrmann, S. 107). Vgl. ferner auch Volneys Roman *Les Ruines*, der das Vorbild zu *Q. M.* war (Richter, S. 149), und worin die Erde als *globe* aus der Vogelschau betrachtet wird, wobei man aber alle Einzelheiten sieht, ähnlich Dante, *Paradiso*, XXVII, 82 ff. Hierher gehört auch die Bootfahrt Peter Bell's (Wordsworth; veröffentlicht 1819), über «zehntausend Sterne» hinaus.

"A constant vapour o'er the palace flies;
Strange phantoms rising as the mists arise,
... Now glaring fiends, and snakes on rolling spires,
Pale spectres, gaping tombs, and purple fires;
Now lakes of liquid gold, Elysian scenes,
And crystal domes, and angels in machines."

Ganz flüchtig bei Wordsworth (Peter Bell):

The towns in Saturn are decayed,
And melancholy Spectres throng them."

Ebenso bei Southey (Kehama, XXI, 28 f.):

"Strange forms were on the strand
Of earth-born spirits slain before their time",

und bei Shelley, *P. U.*, I, 196 ff., und IV, 243 ff.:

"... and every space between
Peopled with unimaginable shapes,
Such as ghosts dream dwelt in the lampless deep,
Yet each inter-transpicuous." [1]

Besonders jedoch wird man sein Augenmerk auf die vorweltlichen Tiere selbst richten müssen, die bei Byron erwähnt werden. Wir finden, außer im Buch *Hiob* (40, 1 und 15):

1. Milton, *P. L.*, VII, 410 ff.:[2]

... on smooth the seal
And bended dolphins play: part huge of bulk
Wallowing unwieldy, enormous in their gait,
Tempest the ocean; there leviathan,
Hugest of living creatures, on the deep ...
... sleeps or swims ...

---

[1] Doch ist dazu anzumerken *Sardanapal* (beendet Ende Mai 1821), IV., 1, 56 ff.: "If there be indeed a shore where Mind survives, 'twill be as Mind all unincorporate: or if there flits a shadow of this cumbrous clog of clay ... at least the phantom ... will not fear Death." Auch Landor, *Gebir*, III, führt ins Totenreich.

[2] Hierauf hat nicht einmal Blumenthal (vgl. den Titel seiner Arbeit!) hingewiesen.

VII, 470 ff.:

scarce from his mould
Behemoth, biggest born of earth, upheaved
His vastness . . .
. . . ambiguous between sea and land
The river-horse and scaly crocodile.[1]

2. Young, *A Paraphrase on Part of the Book of Job* a. a. O., S. 395 ff.).

S. 406 f.:

Mild is my Behemoth, tho' large his frame;
Smooth is his temper, and represt his flame," etc. etc.

S. 407 ff.:

"Go to the Nile. and, from its fruitful side
Cast forth thy line into the swelling tide.
With slender hair Leviathan command,
And stretch his vastness on the loaded strand.
His bulk is charg'd with such a furious soul,
That clouds of smoke from his spread nostrils roll,
As from a furnace; and, when rous'd his ire,
Fate issues from his jaws in streams of fire
His pastimes like a cauldron boil the flood,
And blacken Ocean with the rising mud;
The billows feel him, as he works his way;
His hoary footsteps shine along the sea;
The foam high-wrought, with white, divides the green,
And distant sailors point where Death has been, etc.[2]

3. Thomson, *The Seasons* ("Spring"; a. a. O. S. 60):[3]

The flood disparts: behold! in plaited mail
Behemoth rears his head . . .
He fearless walks the plain, etc.

---

[1] Nach der neuesten Annahme ist Behemoth = Flußpferd, Leviathan = Krokodil.

[2] Leviathan und Behemoth werden auch im Lucifer des Joost van Vondel, S. 20, als Tiere im Paradies erwähnt.

[3] Daß Byron *The Seasons* kannte, geht z. b. aus dem Brief vom 31. Januar 1821 (L. J., V, S. 197) hervor.

Das., *Winter* (S. 167):

More to embroil the deep, Leviathan
And his unwieldy train, in dreadful sport,
Tempest the loosened brine . . .

4. Coleridge, *Religious Musings*, (a. a. O. S. 58):

. . . Or serpent plants his vast moon-glittering bulk,
Caught in whose monstrous twine Behemoth yells . . .

Dazu bemerkt Coleridge: "Behemoth, in Hebrew, signifies wild beasts in general. Some believe it is the elephant, some the hippopotamus; some affirm it is the wild bull. Poetically, it designates any large animal."

The Destiny of Nations (S. 77):

Yet if Leviathan, weary of ease,
In sports unwieldy toss his island-bulk,
Ocean behind him billows, and before
A storm of waves breaks foamy on the strand.

5. Shelley, *Prometheus Unbound*, (IV, 296 ff.), wo das Innere der Erde sichtbar wird:

The wrecks beside of many a city vast,
Whose population which the earth grew over
Was mortal, but not human; see, they lie,
Their monstrous works, and uncouth skeletons,
Their statues, homes and fanes; prodigious shapes
Huddled in gray annihilation, split,
Jammed in the hard, black deep; and over these,
The anatomies of unknown wingèd things,
And fishes which were isles of living scale,[1]
And serpents, bony chains, twisted around
The iron crags, or within heaps of dust . . .
. . . and over these
The jaggèd alligator,[2] and the might

[1] Vgl. Milton, a. a. O.: "leviathan . . . Stretched like a promontory . . . And seems as moving land." Vgl. auch Ariost, VI, 37.

[2] Vgl. Milton, VII, 474: "scaly crocodile." Ackermann, Textausgabe des Prom. Unb., S. 131, weist hier nur (wegen des Behemoth) auf das Buch Hiob hin.

Of earth-convulsing behemoth, which once
Were monarch-beasts, and on the slimy shores,
And weed-overgrown continents of earth,
Increased and multiplied like summer-worms
On an abandoned corpse, till the blue globe
Wrapt deluge round it like a cloke, and they
Yelled, gasped, and were abolished . . .

6. Cuvier, Buffon u. a.: stereotype Aneinanderreihung von Rhinozeros-, Hippopotamos- und Elephanten- oder Mammutknochen, die in großen Lagern gefunden werden; bei Cuvier auch Identifizierung des Behemoth mit dem Flußpferd (vgl. Anm. 2, o. S. 135).

7. Keats, *Endymion* (S. 75; Buch III), wo Endymion im Meere sieht:

. . . the skeleton of man,
Of beast, behemoth and leviathan,
And elephant, and eagle, and huge jaw
Of nameless monster.

Hyperion (S. 210):

But one of the whole mammoth-brood still kept
His sov'reignty, and rule, and majesty.

Diese Hinweise sollen nicht den unmittelbaren Einfluß irgend eines der angeführten Werke auf den *Kain* dartun; vielmehr ergibt sich, daß in dieser Dichtung eine ganze Reihe von Parallelen zu anderen Schriftstellern und Dichtern vorhanden sind, die Byron sämtlich bekannt waren, und daß man deshalb nur bei besonders auffälligen dichterischen Ähnlichkeiten unbedenklich dies oder jenes als unmittelbares Vorbild für Byron in anspruch nehmen kann. Vieles lag sozusagen in der Luft und wurde daher von Byron ebensogut gestaltet wie von anderen Dichtern, die dem Geist ihrer Zeit folgten.

VI.

Die Gräfin Guiccioli über Byrons "Religious Opinions" (S. 73 ff.).

Die *Recollections* der Gräfin Guiccioli gelten als eine durch liebende Erinnerung diktierte Apologie Byrons, der nicht viel Wert beigemessen werden könne.

Wenn man jedoch das Kapitel *Religious Opinions* im Hinblick auf das, was nunmehr als Byrons Weltanschauung anzusprechen ist, prüft, so ergibt sich einmal, daß die Gräfin ziemlich vieles aus den Mitteilungen anderer entlehnt hat, was oben im Zusammenhang als übereinstimmend mit sonstigen Ergebnissen vermerkt werden konnte (Parry, Gamba, Moore u. a.). Sodann bemerken wir, daß auch manches andere, was die Gräfin auf Grund ihrer Gespräche mit Byron niedergelegt hat, mit unseren Eindrücken sehr wohl übereinstimmt.

In anderem wiederum kommt sie gerade bis an die Grenze des durch Donner und in der vorliegenden Arbeit Festgestellten. Hier aber erkennt man, daß sie — viel besser als sonst irgend ein anderer Verfasser von Byronmemoiren, Moore nicht ausgenommen, — wußte, wie ernst es Byron mit dem Suchen nach einer Befreiung von seinen Zweifeln, dem Suchen nach einer positiven Weltanschauung war. Byron erscheint (z. b. S. 123) als ein weit ernster und weit vorsichtiger abwägender Geist, als man es dem Verfasser des *Don Juan* zutrauen möchte; deshalb aber spricht die Guiccioli ihm auch den Namen eines Skeptikers ab. Sofern sie immer wieder in der Lage ist, Byrons Glauben an einen Schöpfer und sein *wish to believe* zu betonen, hat sie mit dieser Auffassung nicht

unrecht: auch wir sind zu dem Ergebnis gekommen, daß der «spätere Skeptizismus», wie Donner es nennt, diejenige Skepsis ist, die in unserer Zeit alltäglich und mit den Fragen nach den letzten Dingen unweigerlich verbunden ist, sobald eine naturwissenschaftliche Weltanschauung sich mit der christlichen Religion zu vereinigen strebt. Es ist die Gedankenrichtung, die weder eine übersinnliche Weltordnung verneint, noch an anthropomorphische Dogmen glaubt, sondern die vielmehr aus Überzeugung Halt macht vor den letzten Rätseln und daher niemals ganz zur Ruhe kommt.

Byron nannte den «Schöpfer», an den er glaubte, nicht, wie Shelley, Liebe, sondern er gab ihm den herkömmlichen Namen: Gott. Er tat dies, z. b. der Gräfin Guiccioli gegenüber, wohl auch aus dem Grunde, weil er sich fortgesetzt gegen den Vorwurf des Atheismus zu verteidigen hatte. Dieser Vorwurf war Byron gewiß viel peinlicher, als man bisher anzunehmen geneigt gewesen ist. Und da er in Buffons und Cuviers Lehren eine Rettung vor der Ablehnung eines universalen Schöpfungselementes fand, der er in Cambridge schon recht nahe gekommen war, und da diese Lehren sich überdies mit seiner Hinneigung zu kosmischen Problemen und zum Spinozismus sehr wohl vertrugen, so wandte er sich diesen zeitgemäßen Theorien zu. Zum Schrecken Thomas Moores.

Dieser kannte Cuviers Lehre. Ihm war es nicht entgangen, daß Byron in der Vorrede und in seinem Brief vom 19. Februar 1821 nicht zu viel gesagt hatte[1]: daß *Kain* auf Cuvier aufgebaut war. Aber er bemerkte mehr, — nämlich, daß Byrons Herz der Lehre Cuviers zugetan war. Nur so erklärt sich Moores Polemik gegen Cuvier in seinem Brief an Byron vom 6. März 1822.[2] «Ich sehe Cuviers Buch,» schreibt Moore, «als ein höchst verheerendes an bezüglich der Schlußfolgerungen, wozu es gewisse Gemüter [*some minds*] bringen kann. Aber die Jungen, die Einfältigen, — alle, deren Herzen

[1] Oben S. 133.

[2] Moore, a. a. O., S. 408.

man unverwelkt erhalten möchte, zerbrechen sich den Kopf nur wenig über Cuvier. Sie jedoch haben ihn in eine Dichtung eingefügt, die jedermann liest; und Sie tragen, wie der Wind, der bläst, wo es euch behagt, diesen tödlichen, kalten Hauch, vermischt mit Ihrem eigenen Geschmack, in Herzen, die nur von dem letzteren heimgesucht werden sollten. Dies ist es, was ich bedaure, und dessen Wiederholung ich mit all meinem Einfluß abwenden möchte.»[1]

Auch die Gräfin Guiccioli wußte recht wohl, daß Byron sich Cuvier zugewandt hatte.

«Hatten einige seiner Biographen recht mit der Behauptung, daß er Cuviers System annahm? Aber Cuvier leugnete nie die Existenz des Schöpfers, wie Moore zu glauben scheint. Im Gegenteil, er versuchte sogar mit mehr Nachdruck das wunderbare Werk der Schöpfung zu zeigen, um die Vollkommenheit seines Schöpfers noch mehr herauszuheben.» (S. 120).

So mag Byron zu ihr gesprochen haben.

Aber auch abgesehen von diesem wichtigen Punkte erörtert die Gräfin Byrons religiöse Entwicklung vielfach recht bedeutsam.

Wir können uns im einzelnen hier nicht damit befassen; es sei nur auf einiges aufmerksam gemacht, was, aus dem Munde der Frau, die Byron jahrelang so nahe stand, als Stütze unserer eigenen Ergebnisse dienen kann.

S. 84 sagt die Guiccioli, Byron habe es nach dem Aufsehen, das die ersten Stanzen des zweiten Gesanges von *Childe Harold* gemacht, vorgezogen, nicht weiter als Zielscheibe für seine Feinde zu gelten, sondern zu schweigen. Bis er nach der Schweiz gekommen sei, habe er es für gut

---

[1] Selbst diese Stelle hat bisher keine Anregung zu einer genaueren Untersuchung des Verhältnisses von Byron zur Cuvier gegeben. Die neueren Biographen schweigen von diesem Mahnruf Moores.

[2] Vgl. *List of Books*, Moore, S. 66 ff.

befunden, keine Anspielungen auf irgend welche philosophischen Zweifel mehr zu machen.

Und, so sagt die Gräfin, wenn er auch sonst vielfach abgelenkt wurde inmitten der ihn vergötternden Gesellschaft, so sind dennoch die *Hebräischen Melodien* ein Hinweis, «wo-nicht der metaphysische Beweis für seine Gedankenarbeit in religiöser Hinsicht.» Die Gräfin führt das Gedicht *When Coldness wraps*, etc., als Beweis dafür an, und zugleich als Beweis für Byrons Spiritualismus (dem er, wie sie S. 81 sagt, sein Leben lang ergeben war) und den Glauben an die Unsterblichkeit.

Sie kommt danach (S. 87 ff.) auf Shelley und Byron zu sprechen. Wenn sie darauf hinweist, daß Byron in seiner Note zu den *Foscari* gesagt habe, daß seine Methaphysik ganz im Gegensatz zu der Shelleys stehe,[1] so ist damit nicht viel anzufangen; denn wir wissen nicht, welchen Teil der Shelleyschen Ansichten in *Queen Mab* Byron damit meinte; vielleicht bezieht es sich auf Shelleys Lehre von der Notwendigkeit als des herrschenden Prinzips.

Sie meint aber ferner (S. 88 f.), die philosophischen Ansichten des Pantheisten Shelley und des Spiritualisten Byron seien einander so schroff entgegengestanden wie nur möglich. Man möchte hier wohl einen Rückschluß auf die Genfer Zeit von dem, was sie selbst in Pisa mitanhörte, erkennen. Aber interessant ist es immerhin, daß die Guiccioli das, was die neueren Arbeiten von Gillardon und Bernthsen bezüglich Spinozas festgestellt haben, ebenfalls andeutet: daß nämlich Shelley zwar 1816 schon durch Plato und Spinoza beeinflußt gewesen sei, daß er sich aber einer positiven Naturverehrung hingegeben habe (S. 89), ehe er zum mystischen Pantheismus überging. Wordsworth sei Shelleys Orakel gewesen. Im Herzen sei er [damals] ein Atheist geblieben, und habe zweifellos ver-

[1] *L. J.* VI, S. 387.

sucht, Byron mit seiner Begeisterung und seinen Meinungen zu erfüllen.

Byron selbst, fährt sie fort, «hoch entzückt von den Schönheiten der Landschaft, in deren Mitte sie lebten, und, nachdem er, wie er lachend zu sagen pflegte, viele große Dosen Wordsworth von Shelley erhalten habe, schrieb mehrere Stanzen, worin man der gleichen Begeisterung begegnet . . .

Dies war jedoch nur eine poetische Form, eine dichterische Illusion, auf welche Stanzen folgten, worin Gott selbst als unser Schöpfer laut betont wird . . .»

All heaven and earth are still, etc. (Ch. H. III, 89).

Und sie weist dann auf *Manfred* hin, wo Byrons Glaube an Einen Gott und Schöpfer in erhabenen Versen ausgedrückt werde.

Dies entspricht alles den Tatsachen.

Byron sei, so sagt die Gräfin weiter, nach Italien gekommen, ohne daß seine Ansichten «im geringsten» durch Shelleys Verführungsversuche geändert worden wären.[1]

Sie kennzeichnet Byrons selbständiges Denken (S. 90) folgendermaßen:

«Wenn die großen Fragen des Lebens und das Verlangen der Seele seine Gedanken beschäftigen, in der Stille der Nacht oder in leidenschaftslosen Augenblicken, werden wir ihn sehen, wie er sich entschlossen an die Prüfung seines eigenen Gewissens begibt, um zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit zu gelangen.»

[1] S. 93 sagt sie Spinozas "mystic pantheism" habe "silly principles" gehabt und es mangle ihm an Kraft. Sollte hier nicht ein Echo von Byrons späterer Ansicht vorliegen, die es erklärt, warum Byron zwar auf deistischer Basis blieb, aber sich dennoch von Spinoza und Shelley nicht weiter beeinflussen ließ?

Sie berichtet ferner (S. 93), daß er zu sagen pflegte, das Buch Hiob sei weit zu köstlich, als daß er versuchen möchte, es so zu übertragen, wie er es wohl gewünscht hätte.

Von der Pisaner Zeit sagt sie (S. 95 ff.), Shelley habe alle Gelegenheit gehabt, ihm seine Lehren zu vermitteln. Aber er habe dies nicht getan. Warum?

Shelley habe sich schließlich so in chimärische Vorstellungen verloren gehabt, daß er die Welt nur noch als Schein betrachtete, damit «die unmögliche und nie zu findende Gottheit seiner Träume den ganzen Weltraum erfüllen möge.» Shelleys Urteil habe unter dieser exaltierten Einbildung gelitten. Aber Byron sei zu der Auffassung gekommen, daß alle Systeme der Philosophie, welche Hypothesen zur Grundlage haben, Illusionen seien, und vermutlich mit ihren Urhebern untergehen könnten (Vgl. o. S. 164). Pantheismus sei ihm besonders unangenehm gewesen, und er habe ihn für die größte aller Torheiten gehalten (S. 97). Er habe keinen Unterschied zwischen «absolutem» Pantheismus gemacht und dem, der vergebens versuche, sich vom Atheismus fernzuhalten.[1] Shelleys Ansichten, die einen Anschein von Spiritualismus besaßen, hätten Byron sehr interessieren müssen. «Aber konnte er Gefallen daran finden, da sie auf der Phantasie begründet waren?» (S. 98). Dies System würde die menschliche Individualität aufgehoben haben; «Byron konnte das nur verdammen, und er schrieb Shelleys Ansichten Abwegen eines Gemüts zu, das glücklicher ist, wenn es träumt, als wenn es verneint.» Dies «war die Ursache dafür, daß er Shelleys Beweisgründen unzugänglich war».

Byron habe sich gegen ein solches einheitliches Prinzip erklärt. — Warum, so meinte er, suche man, wenn das

[1] Dies scheint allem, was bei Donner und in der vorliegenden Arbeit festgestellt worden ist, zu widersprechen. Es handelt sich dabei aber wohl um die abstrakte Lehre Spinozas, um sein System. Wir sahen, daß Byron einer schlechthin pantheistischen Lehre nicht folgte, sondern nur da die All-Einheit vertrat, wo kosmische und spiritualistische Vorstellungen diese Annahme für ihn rechtfertigten.

richtig sei, immerfort nach der Wahrheit? Gott habe das Rätsel nicht gelöst. —

Mit anderen Worten: wenn Gott die Welt ist und die Welt Gott, so kann es eigentlich keine Rätsel geben; denn dann müßte der Mensch — selbst ein Teil und eine Form des Göttlichen — dies Göttliche, Gott, die Welt, das oberste Prinzip erkennen können. —

Da aber, habe Byron gesagt, weil jenes Rätsel nicht gelöst sei, und weil Gott fortgesetzt die Phänomene der Schöpfung vorführe, ohne ihre Ursache oder sie selbst je zu erklären, und da er zugleich den unersättlichen Durst nach Wahrheit in unsere Seelen flöße, so habe er eine Stimme in uns gesenkt, die uns hin und wieder daran erinnere, daß er eine Überraschung für uns vorbereite; und wir bauen darauf, daß dies eine frohe sein möge.

«Der arme Shelley verlor seine Zeit mit Byron.» Die Dichtungen aber, sagt die Gräfin (S. 99), die Byron zu jener Zeit schrieb, *Heaven and Earth,* auch *The Island* und selbst *Don Juan,* beweisen, daß sein Denken, was die Religion betrifft, so war, «wie wir es geschildert haben».

Sie weist auf die Übereinstimmung zwischen *Heaven and Earth* und der Genesis hin, und auf das religiöse Gefühl in *The Island.* Aus dem *Don Juan* führt sie XV, 18 an.

«Er stellte über alles Betrachtungen an.» (S. 111). Sie führt dann Zeugnisse anderer und Auszüge aus Byrons *Memorandum* (den *Detached Thoughts*) an; darunter die beiden wichtigen Stellen Nr. 99 u. 100.

Byron glaubte an eine spirituelle und unsterbliche Seele, die Gott jedoch in Nichts auflösen kann, wie er sie aus Nichts schuf (S. 122).

«Er fragte sich oft, ob der erste Mensch wohl als Kind habe geschaffen werden können?» (S. 123.)

«Als er älter wurde ... erkannte er täglich klarer die Hand des Schöpfers in den Werken der Natur.»

Ähnlich äußerte sich Byron auch gegenüber Kennedy (S. 135); und Trelawny, der behauptet: *The Poet had an antipathy to everything scientific*, gibt doch zu (II. S. 91):

> But all natural objects and changes in the elements he was generally the first to point out and the last to lose sight of.

Es ist in Byrons Naturbetrachtung ein überaus deutlicher Gegensatz zu Shelley, von dem die Gräfin sagt, daß er die umgebende Welt als eine bloße Täuschung ansah (S. 96), und von dem Bulwer urteilt (England and the English, Lpz., 1841, S. 308), im Gegensatz zu Wordsworth:

> Shelley's less settled and more presuming faculty deals little with the Seen and Known — it is ever .... chasing the invisible Echo and grasping at the bodiless Shadow.

Die Gräfin Guiccioli urteilt ganz ähnlich. Und dennoch hat man die größten Anstrengungen gemacht, Byron als einen unselbständigen Schüler Shelleys zu — verkennen.



C. F. Wintersche Buchdruckerei.


Google

